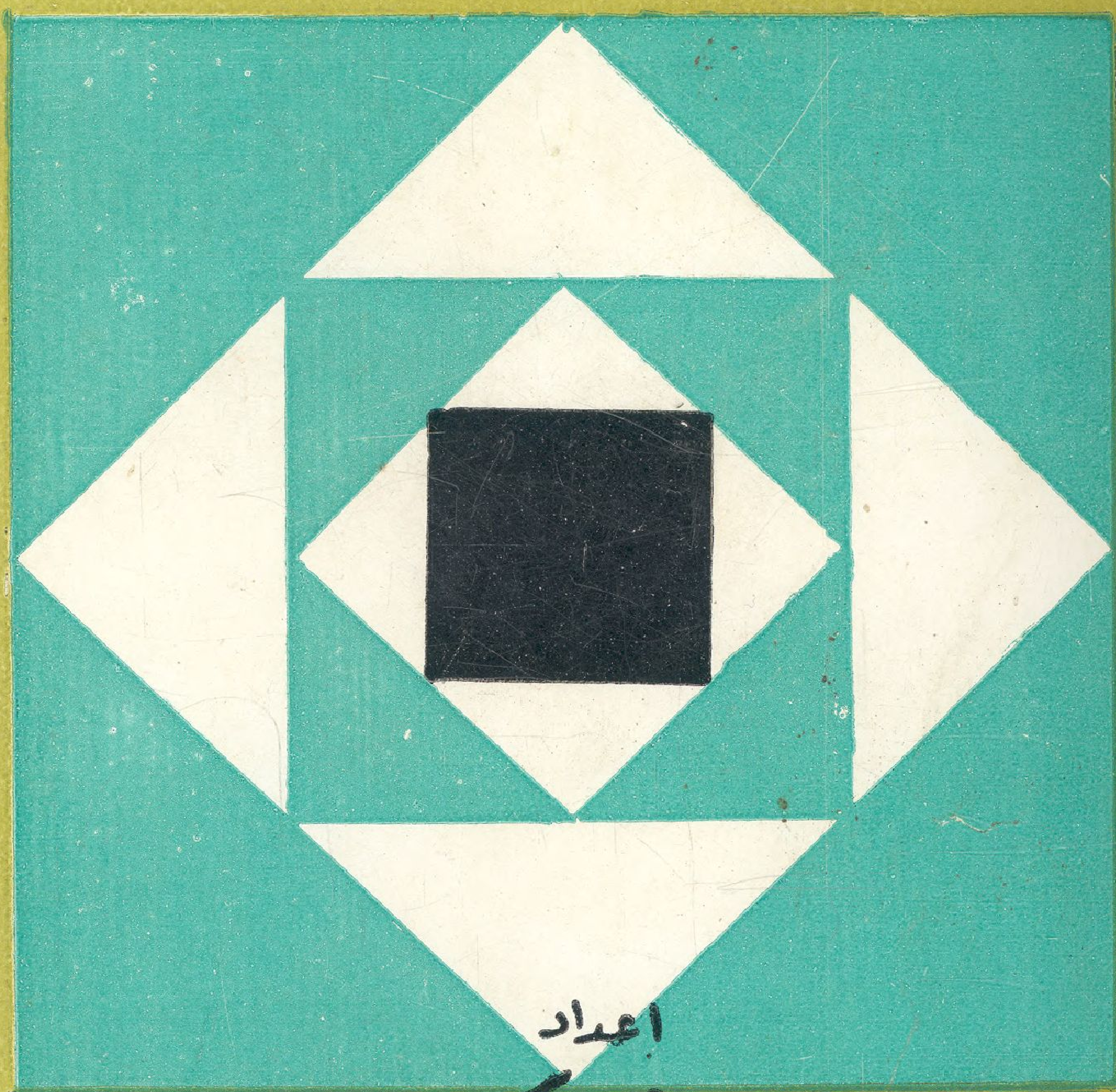
تاريخ الفلسفة فى أمريكا

خلال ٢٠٠ عام



إعداد

بيتر كاز

ترجمة

حسنى نصار

مراجعة

د. مراد وهبه

تاريخ الفلسفة فى أمريكا

خلال ٢٠٠ عام

TWO CENTURIES OF PHILOSOPHY IN AMERICA

by

Peter Caws, ed.

Printed in Great Britain

تاريخ الفلسفة فى أمريكا

خلال ٢٠٠ عام

إعداد

بيتر كاز

ترجمة

حسنى نصار

مراجعة

د. مراد وهبه

الناشر

مكتبة الأنجلو المصرية

كلمة المترجم

اتخذت الفلسفة الاميريكية ، مسارها التاريخى ، من خلال متابعة الفلاسفة الاميريكيين ، للتراث الفلسفى العالمى ، الذى أرسي قواعده وأصوله ، فلاسفة الاغريق من أمثال سقراط ، وأرسطو ، وأفلاطون ، وغيرهم من فلاسفة العصور القديمة ، ومرورا بفلاسفة القرون الوسطى ، والحديثة ،من أمثال ديكارت ، وكانط ، وهوبس ، ولوك ، وباكون ، سبينوزا ، ليبنتز ، وراسل الخ الخ ٠

وقد تميز تطور الفلسفة الاميريكية ، عبر المراحل التى مر بها منذ اعلان الاستقلال عام في ١٧٧٦ بميزتين أساسيتين هما :

* انه شمل كل جوانب الحياة والاحياء ٠٠ في مجالات السياسة ، الثقافة ، المعرفة ، الحرية ، التجربة الاخلاق ، والاجتماع ، الدين ، وذلك الى جانب الفلسفة ، بمفهومها التجريدى الخاص ، بحثا عن الحقيقة في الحياة والموت ، والطبيعة ، وما وراء الطبيعة ، العقل ، الحكمة ، وما تفرع عن ذلك من العلوم الميتافيزيقية ، علوم النفس ، والمنطق ، والرياضيات ، وغيرها من العلوم أو الفلسفات الطبيعية ، أو الانسانية ، الخ ٠٠ وذلك في اطار ما يعرف بمجموعة علوم الفلسفة البحته ، والتى تمثل الجانب النظرى ،للتطور الفلسفى ، بالقياس الى الجانب العملى منه ، والذى يتناول المجالات السالف الاشارة اليها ٠

* ان تطور الفلسفة في أمريكا ، على الرغم من شموليته ، لكل مجالات الحياة ، بجانبيها النظرى والعملى ، فقد تميز ، بالتخصص في كل من المجالات المذكورة ، بما يحقق نوعا من التكامل في البحث الفلسفى ، ٠٠ رأسيا - بالتعمق والغوص في

القضايا الفكرية ، والمذاهب والنظريات الفلسفية المختلفة ـ وأفقيا بالنسبة لما تقتضيه استمرارية التطور ، كي يشمل كل « الانواع » الفلسفية ، في الزمان والمكان ، على مدى التاريخ القديم والحديث ، وعبر الاطلنطى بين دول العالم العربى ٠

ولا غرو ـ في ضوء ما تقدم ـ أن يتركز اهتمام الفلسفة الاميريكية ، في « التجربة » كمحور أساسي في مراحل تطورها ، مع محاور أخرى ، لا تقل عنها أهمية ، وعلى رأسها ٠٠ « الحقيقة » و « المعرفة » ، « الطبيعة » « العقل » وهذه سمات تميزت بها الفلسفة الاميريكية (ولا نقول تفردت) عن غيرها من الفلسفات وخاصة بمذهبها البراجمانى ، الذى يتفرد بجنسيته الاميريكية ، لحما ودما ٠

* * *

واذ ننقل هذا المصنف الهام ، الى لغتنا ، والى مفاهيمنا العربية ، لنفتح نافذة كبرى ، على تطور الفلسفة في أمريكا ، في العصر الحديث ، لا بد وأن نشير الى ذلك الحشد العظيم الذى اجتمع له من أساتذة الفلسفة في الجامعات الاميريكية والاوروبية ، والعالمية ، والذين ضمهم مؤتمر ـ أو مجمع ـ للفلسفة بمناسبة الاحتفال بذكرى مضي مائتى عام على اعلان استقلال أمريكا في ١٧٧٦ (والذى انعقد في ١٩٧٦) حيث نجد فيما قدم من البحوث ، مرآة صادقة للتقسيمات التخصصية والنوعية ، التى ضمها هذا المصنف بين أقسام أربعة ، تناول القسم الاول منها أصول الفلسفة الاميريكية ، وتناول القسم الثانى صور التراث الفلسفى الاميريكى ، كما ضم القسم الثالث أبحاثا مستفيضة عن التجربة الاميريكية في الفلسفة ، بينما انقسم القسم الرابع الى جزءين ضم أولهما البحوث المقدمة عن الفلسفة السياسية ، وخصص الثاني للفلسفة الاخلاقية .

هذا وقد استفاضت البحوث التى ضمها هذا الكتاب، بعرض مفصل لتاريخ الفلسفة لاميريكية ، وما تناوله من التحليل الوافي للنظريات التى صاحبت التطور الاجتماعى ، والسياسي ، والاقتصادى ، في العالم ، بصفة عامة، وفي أميريكا بصفة خاصة، مع التركيز على ابراز الشخصية الاميريكية ، كما تناولت دراسة المذاهب والنظريات : القديمة ، والحديثة ، أو المستحدثة ، بما تحقق لها من تطور أو تعديل ، أو تجديد ، وفي اطار المواثمة بينها وبين أفكار العصر ، ومتغيراته ، واستغرقت في هذا السبيل ـ كل فيما تعرض له ـ بعض جوانب الفلسفات ، الطبيعية ، والميتافيزيقية ا والمادية ، والروحية ، والمثالية ، والتجريبة ، والدينية ، والسياسية ، وعلى رأسها جميعا ، البراجمانية الاميريكية ٠

ولم تقتصر البحوث على ما تضمنته من المضامين الموضوعية النظرية ، فيما تناولته من الموضوعات الاساسية ، مثل الحقيقة والمعرفة ، والتجربة ، والطبيعة ، والعقل ، بل تجاوزت ذلك الى الجوانب العملية فيما يطلق عليه ، الفلسفة العملية ، والتى تجسدت في المشاكل العملية المعاصرة في مجالات السياسة والاخلاق والاقتصاد ، وتوزيع الثروة والمساواة والحرية ، والحقوق ، والتعليم ، والتكنلوجيا الخ الخ ٠

ولا يفوتنا في هذا الصدد أن نشير الى أبرز الفلاسفة الاميريكيين ، الذين حملوا لواء التطور بالفلسفة ـ ومن ثم بالعلوم ـ في هذا الاتجاه المزدوج والمتلاحم ، بجانبيه النظرى والعملى ، والذين تعرضت لفلسفاتهم ، البحوث المذكورة ، نخص بالذكر منهم : ويليام جيمس ، وجوزياه رويس ، وشارلس ساندرز بيرس ، وجورج سانتايانا ، وجون ديوى ، وغيرهم وغيرهم ٠٠ وربما كان من الملامح الواضحة في التاريخ الامريكى من ناحية ، وفي تاريخ الفلسفة من ناحية أخرى ، وان كانت

أمريكا البلد الوحيد في العالم وعلى مدى التاريخ القديم والحديث ، الذى حكمه أربعة من الفلاسفة ، وبذلك تحققت لاول مرة ، دعوة أفلاطون الى أن يتولى الحكم « ملك فيلسوف » أو أن يتحلى الحكام بالفلسفة والحكمة ، وهؤلاء الفلاسفة ، هم الرؤساء : جورج واشنجطون،وتوماس جيفرسون، وجون آدمز ، وجيمس ماديسون .

ونظرا للاهمية القصوى لاطلاع العالم العربى على ما دار من المناقشات وقدم من البحوث ، في مؤتمر الفلسفة،الذى انعقد بمناسبة مرور قرنين من الزمان على اعلان استقلال الولايات المتحدة ، وهى البحوث التى ضمها هذا الكتاب ، وبلغت اثنين وثلاثين بحثا حول الموضوعات الهامة التى أشرنا اليها لماما ، لذلك فقد دعت الحاجة ، الى ترجمة هذا الكتاب ، ليكون في متناول المثقفين العرب عامة ولدارسى الفلسفة منهم خاصة ، وهو ما نأمل أن تتحقق الفائدة المرجوة منه لهؤلاء .. وهؤلاء .

والله ولى التوفيق .

حسنى نصار

تمهيـــــد

تنطوى أوراق هذا الكتاب - باستثناء المقـــدمة - على البحوث التى تقدم بها أعضاء المجمع الفلسفى المنعقـــد ، من ١٩٧٦/١٠/٧ والايام التالية ، احتفالا بمرور مائتى عام على تاريخ الفلسفة في أمريكا . والذى يدين بانعقاده الى تأييد ومســاندة عدد كبير من الناس الذين أسهموا في الاعداد له لسنوات خلت ، ونخص بالذكر منهم رجلين شاركا في الابحاث التمهيدية حـول بعض المعلومات الفلسفية لعام ١٩٧٦ ، وهما السيد/ موريس باندليوم ، المشرف العام على هيئة مكتب الرابطة الامريكيـــة للفلسفة في الفترة بين ٦٨ - ١٩٧٤ ،والسيد/جورجماكلينسكرتير الرابطة الامريكية الكاثوليكية للفلسفة ، خاصة وأنهكانالممثل للهيئة الوطنية للمسعدات الانسانية في المؤتمرالعالمىللفلسفة، والذى مهد للمفاوضات التى انتهت بعقد المجمع .

ونعترف بكل الامتنان بأننا ندين للهيئةالوطنية للمساعدات الانسانية التى أمدتنا بمقومات الاعداد لعقد المجمع ، كما ندين لمؤسسة روكفلر التى شاركت بسخائها في ذلك الاعداد .

وعدا ذلك كانت هناك مساعدات مالية أسهمت بها هيئة الـ جى بى ام ، وهيئة اليونسكو ، وخاصة في تغطية نفقـــات سفر المندوبين من العالم الثالث ولهاتين الهيئتين نقـدم خالص شـــكرنا .

وقد عكفت على اعداد الخطة مجموعات عمل ، شـكلتها المدرسة العليا لجامعة سيتى بنيويورك ، مما يستوجب شكرنا لرئيسها السيد/ هارولد م. بروشانسكى ، الذى أتاح لنا هـذه الفرصـــة .

وفي سبيل الاعداد لعقد مجمع الفلسفة ونشر أعماله فيهذا الكتاب ، قدم كل من المدير ، والناشر معاونتهما لهذاالمجموعة، (لجنة تنظيم أولا ، ثم لجنة نشر) حيث رابط أعضـــاؤها

بحماس في نيويورك ، الا في الحالات التى اقتضت عقد لقاءات عمل خارجها فضلا عما قدموه من مشورتهم ورؤيتهم ٠

وكذلك نعترف بالفضل لكل من السادة ريتشار دى جورج ، و جود دوغرتى ، لويس هان ، وجون لاكس ، جون ماك ديرموت ، وجورج ماكلين ، ونيقولا ريسكر ، وجون ا٠سميث ، هـ٠ستانديس تاير ، والذين شكلوا من بينهم مجموعات عمل مختلفة داخل هذه اللجنة ، وتولوا قراءة الاوراق التى عرضت عليهم ، قرأوها مرة أخرى بعد فض المجمع ، لاعداد موضوعات هـذا الكتاب في حجمه الحالى ٠

وقد استمرت اللجنة في حالة انعقاد ، حتى الى مابعد فض المجمع ، تحت ادارة روث دافيز ، الباحث المساعد الذى لا يكل ولا يمل ، بما قدمه من رعاية عن يقظة ، وروح مثابرة ٠٠

وبالنسبة للناحية العملية والميدانية كان للدكتور كارول فيليبس دوره الفعل ، بما يفوق كل تصور ، بينما كان للمسات السيدة باتريشيا توريزل ، وأدائها الفذ ، أثره البارز في العرض ، واللقاء في ساريس ، وداربيرسر بمدينة ميلفورد ،٠٠ وأخيرا نقدم شكرنا الخاص الى جميع من ساعدونا باخلاص ، وبجدارة ٠٠ ونخص بالذكر منهم السيدة / ايلين سالفيرى ، والسيد / فرنسيس كالنز ٠

يناير ١٩٧٩ بيتر كاوس

مقدمة

الفلسفة الأمريكية

في الاحتفال بذكرى مرور مائتى عام

بقلم
بيتر كاوس

معد الكتاب ، والاستاذ بكلية هانتر ، والمدرسة العليا بجامعة سيتى بنيويورك ورئيس لجنة الاتحاد الدولى ، ورابطة الفلسفة الامريكية ، والتى أشرف من خلالها على الاعداد لعقد مجمع الفلسفة ، بمناسبة الاحتفال بمرور مائتى عام .

تخرج من جامعة لندن ، وجامعة يال .

أحدث ما نشر له عن سارتر ، ضمن سلسلة «حجج الفلاسفة»

قد يبدو أن الاحتفال بالاحداث الهامة يجب أن يقع في مجتمع كل ٣٦ عاما بدلا من مائة . وهذا النظام العددى ، عندنا ، أقل فاعلية في أثره من رصد أحداث التاريخ التى دعت ونستون تشرشل الى ما اعتاد أن يطلقه على ثورتنا أنها ثورة الوجهاء الانجليز ضد الملك الالمانى والتى انتهت بظهور الولايات المتحدة الامريكية . وبينما كان التوقيع على وثيقة الاستقلال في فلادلفيا ، اعلانا لمولد أمة جديدة ، فانه ينطوى على دلالة فلسفية عميقة فقد كان لهذه الدلالة مغزاها لا من حيث تاريخها قطعا وانما من حيث أثرها في الحركة الاصلاحية والدستورية (كاعلان الاستقلال والضمانات الدستورية وغيرها) واستقرار الوضع الجديد (الثورة الجمهورية) أكثر منه بالنسبة لتفصيلات الاحداث الجارية .

بيد أنهم ـ وكما لا بد أن نلاحظ ـ انتهزوا بحق فرصة حلول عام ١٩٧٦ ليحتفلوا بالذكرى المائتين لوفاة دافيد هيوم ، الا أنهم ووجهوا بالاعتذار عن تمويل الحكومة لمثل هذا الاحتفال ، مع ما لوحظ من نفاد صبر الولايات الثلاثة عشر ، أزاء الضرائب الثقيلة والسياسات القمعية ، لنظام رقابى ، وغير متعاطف .

وفي نفس الوقت ، كان ثمة وجهة نظر شعبية ، خاصة « على نحو ما » بالنظرة الفلسفية للثورة الامريكية ، والتى تعبر عن مضمون عملى للفكر العقلانى لحركة التنوير التى عاصرت ظهور الفلسفة التجريبية الجامدة عند لوك . كما صاحب هذا الرأى رأى شعبى آخر بأن ثمة ما يتعلق بالتراث الفلسفى الامريكى ، والفلسفة البراجمانية (١) بصفة خاصة .

---

(١) المترجم : الفلسفة البراجمانية ، تمثل قمة ما بلغه التطور الفلسفى في أمريكا . وتبحث هذه الفلسفة في أساسها في الحقيقة في جانبيها العقلى والعملى وتركز منهجها في البحث الجدلى على المعانى باعتبارها جوهر كل الحقائق المادية والمعنوية .

وقد قوبلت هذه الآراء على بساطتها ، بشيء مما تقتضيه من تلقائية الترحيب على أى نوع كان ، باعتبار أن الثورة ، اذا كانت فيما يبدو تدين بالتأكيد ، الى العمل السياسي بصورة أقل مما دانته بها الاحداث التاريخية ، فلا شك تدين للفلسفة السياسية بصورة أكبر • كما وأن للفلسفة البراجمانية اذا كانت تدين لاوروبا بصورة أقل ، مما تدين به المدارس الفلسفية الاخرى فهى تدين حتما لامريكا بصورة أكبر •

ذلك أن الاصرار على التساؤل حول علاقةالفلسفةمن ناحية، بالتجربة الامريكية من ناحية أخرى قد يكون له ما يبرره ، فيما يبدو أنه يفرض نفسه على مناقشات المؤتمر ، خاصة اذا ما استحوذ الجانب الامريكى من المسألة على الاهتمام الكافي به•

ولهذا لا يجدر بنا أن ننظر الى عقد المجمع للفلسفة ، على أنه مجرد احتفال بالانجازات التى حققها الفلاسفة الامريكيون في هذا المجال ـ وهو فعلا كذلك ـ دون أن ننظر من خلاله الى أمريكا في الفكر المعاصر ، وأن نطرح السؤال حول المكانة التى يحتلها فلاسفتها في الاطار القومى •• أو الاقليمى •

وما تزال فكرة « العالم الجديد » فكرةجذابةواقتران نشأته في مطلع قرن جديد ، يبعث الآمال وقت كانت أسباب الامل تبدو وكأنها تتضاءل شيئا ، فشيئا •• حيث كان لظهور أمريكا ، ما يبعث على الاثارة التى تصاحب الاكتشافات الجديدة عادة ••• وما استتبع ذلك من انتشار البلاغة المجازية فيالتعبير خلال القرنين ١٧ ، ١٨ بكل أشكالها الجديدة ، وهو ما تدل عليه الانشودة التى انتشرت على كل لسان للشاعر « دون » يغازل بها حبيبته « أوه يا أمريكتى •• يا أرضي الجديدةالتى وجدتها »•

وعلى الرغم من الحقيقة التى تقول بأن الولايات المتحدة تعتبر الان واحدة من دول العالم القديم ذات السياسة المستقرة أكثر منها كدولة من دول العالم الحديث ، فقد حرصت على

الاحتفاظ بانفتاحها على المستقبل ، على النحو الذى تميزت به منذ بداية نشأتها .

وكانت أمريكا في القرن الـ ١٧ تبدو في نظر فلاسفة أوروبا ، قفرا لا غناء فيه حتى وان بدا ارتيادها ، لكشف مصادر الثروة الطبيعية فيها أمرا ممكنا ، فانها مع ذلك خلت من أية خلفية تاريخية ، فهى في رأى هوبس ، مجرد قبضة قوية ليد الطبيعة على أرضها (١) ، بينما يراها لوك أنموذجا للارض الخصبة التى لا حدود لسخائها ، مع انتشار الملكيات فيها « وعلى ذلك فان العالم كله كان في البداية هو أمريكا » . ثم يضيف : «لايوجد شيء يعرف أكثر مما هو الآن في أى مكان من هـذه البلاد غير النفـوذ » (٢) .

(ولو أن المجال لا يتسع في هذه العجالة ، نشير تفصيلا الى ما حدث للثروات الطبيعية مع تدفق الاموال ، وهو موضوع آخر يحتاج الى رؤية فلسفية ، الا أنه يعتبر جزء من التاريخ الامريكى ، كما لا بد وأن نلاحظ في هذه الرؤية العارضة ، مدى الثقة الكبيرة التى منحها الامريكيون لقادتهم من المؤسسين ، من عدم انحراف الانظمة الامريكية ، وتأثرها بالمال ، الى حد أن ماديسون في حديث أدلى به لصحيفة « الفيديرالست » عن خطر تعرض أعضاء البيت الابيض ، لشراء أصواتهم لحساب الرئيس أو لحساب أعضاء مجلس الشيوخ ، صرح بقوله بصدد هـؤلاء « ان الثروات الخاصة التى يمتلكها كل مواطن من المواطنين الامريكيين ، لا يمكن أن تكون مشدرا لأى خطر ») (٣)

لم تكن المسألة اذن تتعلق بشيء اسمه الفلسفة الامريكية ... وهل تنبت الارض فلسفة ؟.. وهل يمكن أن تكون الفلسفة وطنية .. ثم تظل مع ذلك فلسفة ؟.. وانما كان تركيز الاهتمام لدى المجمع ، ينصب على « الفلسفة في حياة أمة » ليستبين في

الحال انه ليس أولى بارتباط فلسفة من الفلسفات بحياة أمة من الامم ، من ارتباط الفلسفة بحياة الامة الامريكية ٠

على أنه لا مفر لدينا من النظر الى الموضوع باعتباره ـ في أغلبه ـ أمرا يمس الفلسفة الامريكية ، التى يفترض أنهـــا حققت وجودها ٠٠٠

ولو سئل أفلاطون أن يعلق على الخواص التى تميزت بهـا الفلسفة الاغريقية ، لوجد في السؤال تعقيدا لا مبرر له ، ثم انه كان متمرسا بأنواع مختلفة من الاساليب واللغات الاقليمية ٠ وقد اعتاد الفلاسفة الزائرون ، والسفسطائيون أن يشيروا الى كتاباته تحت أسماء مدنهم الوطنية ـ مثل قوله جورجياس من ليونتيوم ٠ وهيبياس من اليس ـ وفي محاوراته العديدة ، نعلم بالملاحم المحلية الفريدة ، ومنها الملحمةالمشهورةلاسيد يمونيان حيث يجرى وصفالفلسفةفي الـ «بروتاجوراس»وفي الـ «تيتيتوس» حيث يقال أن أهالى مدينة أفســـوس ، حين كانوا يتبعـــون رجل دولتهم هيرقل أرادوا أن يبقوا كل شيء بما في ذلك الحجـة الفلسفية في حالة غير موثوق بها ، ومعرضة للضياع ٠ وهنـــاك آثار ثقافية أكبر مثل هذه ، ولكن دلالتها الفلسفية أقل وضوحا (ومع ذلك فهى جديرة بالاعتبار) : فأهالى مدينــة بيوتان ، أقروا بالحب الغير الطبيعى بينما سبق القرطاجانيـــون ، الى تجـرع السم ٠

والسؤال الآن : هل توجد دلالات مقارنة فيالثقافةالامريكية، أو عرف ثابت ، يمكن أن يكون له خاصية مشابهة في هذا المجال ٠٠ ويكون له أهميته في فهم الفلسفة الامريكية ؟

ربما كان نموذج لمدينة مثل أفسوس ، أواسبرطه أوقع من النموذج الاغريقى ٠٠ ، وربما يتفق بصورة أفضل مع مدينةمثل سانت لويس ، أو ميسورى أو كمبردج ، أو مسابشوستس عنـه لدى أمريكا ٠

ومنالمؤكد أن أنصار هيجلالذين وجدواصحيفة«سبيكولاتيف

للفلسفة » في سانت لويس عام ١٨٦٧ ، وقد تصدرها شعار يقول أن « الفلسفة لاتستطيع أن تصنع خبزا ولكنها تستطيع أن تعرفنا بالله ، وبالحرية ، وبالخلود » ذهبوا مذهبا مخالفا تماما لمذهب الفلاسفة البراجمانيين في السنوات المشهودة لمؤسسة هارفارد للفلسفة وفروعها الاقليمية • بل ان الاعمال الكبرى التى يمكن أن يطلق عليها التراث الكلاسيكى للفلسفة الامريكية – والتى أرساها فلاسفة مثل بيرس وجيمس ورويس وسنتايانا وديوى – لم تأخذ اتجاها واحدا لتيارات متلاحمة ، أو لمذهب موحد ، وهو أمر يجب توقعه في دولة عرف عنها مدى افتخارها بهذا « التجمع » ، للوافدين لها وتقبلها لكل الافكار وان كان كان التجمع ، بغض النظر عن مزاياه لا يعدو أن يكون جانبا جزئيا من الخواص التى تميزت بها الفلسفة الامريكية،وأعتقد أن ثمة عنصر آخر جدير بالاعتبار ، تقوم عليه مزيه أخرى مختلفة اختصت بها الفلسفة الامريكية ، وهى مزية أكبر قدرا وتتمثل في البحث لحياة أمة تشق طريقها الى دائرة الضوء ••

وفي ملاحظة للمؤرخ العلمى جورج سارتون ، والذى اعتاد أن يقارن نيويورك بالاسكندرية ، مقياسا على أن البحر الابيض المتوسط ، يتوسط العالم القديم بين أثينا والاسكندرية حيث قامت صناعة السفن والملاحة ، وأنه يشبه في هذا الصدد،المحيط الاطلنطى الذى يتوسط بين أوروبا وأمريكا •• فيقول : « ان غزارة الثقافة الوطنية ترجع الى عاملين ، أولهما المستوى التعليمى العام ، والثانى الريادة الشجاعة التى يقدم عليها الصفوة الصغيرة من الرواد » (٤) •

وهذا العامل الاخير هو الذى يسيطر بفاعليته المؤثرة في التطور التاريخى للفلسفة ، أو بمفهوم أوضح ، تاريخ المذاهب الفلسفية ، وفلاسفتها العظام •

أما المستوى التعليمى العام ، فيحمل دلالته المؤثرة ،

حينما لا تتعلق المشكلة بأحد المضامين المذهبية • وانما ترتبط ارتباطا وثيقا بالحياة الوطنية ، وبأنماط التفكير الذى تمثله المذاهب التى ينتمى اليها •

ومع التصور الخيالى لحركة التنوير ، فان المبادىء التى قامت عليها الولايات المتحدة ، تضمنت فاعلية التعليم ، من جهة ، وتكامل شخصية الانسان الامريكى من جهة أخرى • ومع أنها لم تذكر صراحة في الوثائق التأسيسية ، فان ذلك لم يقلل من شأنها ، بل على العكس ، عزز من قيمتها •

وقد كان أهم ما توخاه أفلاطون في جمهوريته : نوعية الاشخاص الذى يفترض أن يشكل منهم شعب الجمهورية ، وحالتهم التعليمية •• ولم يكن هذا الهدف أقل أهمية ـ بالتأكيد ـ في القرن الـ ١٨ ، واذا كان المؤسسون تجاوزوه ، ولم يشيروا اليه في وثائقهم فذلك لفرط ثقتهم الطبيعية بأن تنظيم مثل هذه الامور يتم من خلال التفهم الواعى والعملى ، والتفتح الفكرى الذى يتميزون به ، كما أنهم افترضوا أن يتحقق تعميم التعليم، مثل تعميم الحق في التصويت ليشمل الجميع •

وقد أعد جيفرسون ، فعلا ، مشروعا للتعليم العام في فرجينيا ، لم يقتصر في غايته المستهدفة على تكوين مجتمع انتخابى قادر على التصويت في الانتخاب فقط ، بل استهدف أيضا ، تدريب واعداد العاملين الاكفاء لتولى وظائف الخدمة العامة •• وفي هذا المضمار كان يتبع ـ ضمنا ـ نصيحة أفلاطون ، حول الفيلسوف الملك والذى لاينحصر اهتمامه الاساسي قبل أى شيء آخر في اعداد الفلاسفة الملوك بقدر ما يهتم بأن يتحلى الملوك والامراء في هذا العالم بروح الفلسفة وهيمنتها • (٥) (ونحن نميل الى نسيانها بسبب الوصمة التى وصمت القادة النبلاء السابقين بعد قيام الثورة ، لانها في معظمها كانت مجرد أوصاف لمراكز مظهرية ، وقد ألغيت بمقتضى المبادىء

الجمهورية ، لا لطبيعتها المظهرية فقط ،بل ولطبيعتها الوراثية كذلك • فرئيس الولايات المتحدة هو بحكم الواقع ملك ، وأمير ، وهو بالمفهوم الاغريقى أو اللاتينى لا يعدو كونه تعبيرا عن الشخص الذى يتولى المركز الاول في الدولة) •

ولقد كان جيفرسون يجفل – وهذه طبيعته – من مجرد التفكير في التجاوب مع آراء أفلاطون ، الى حد أنه ، في خطاب أرسله الى آدمز ١٨١٤ كتب مشيرا الى الجمهورية يقول : « بينما كانت خواطرى غارقة في التفكير ، فيما يجرى من التخرصات وغيرها من الهمهمات الغوغائية لهذا العمل ، طرحت ذلك كله جانبا لاسأل نفسي •• كيف يتأتى للعالم أن يستمر طويلا على تقبله لمثل هذا الهراء ؟ » (٦) •

وقد بدا أن التعويل على مدى تأثير الفلسفة على مؤسسي أمريكا ، أقل أهمية مما دعا اليه الالتفات الى المثل الذى اتخذوه ، وبنوا عليه توقعاتهم ، وقد لاحظ « بايلين » أنهم اقتبسوا من السياسة التى كانت روما تطبقها ، أكثر مما أخذوا عن فلسفات الاغريق ، حيث برز الاثر الكلاسيكى في أعمالهم « كدلالة كاشفة ، لافكارهم وان لم تكن قاطعة » (٧) في هذا الشأن •

ومن المؤكد أن السبب الذى برروا به موقفهم كان أقوى مما كانت تراه الدوائر السياسية الاخرى في ذلك الوقت ، وفي هذه الدوائر ذاتها ، وأن « مستوى التعليم العام » الذى استحوذ على اهتمام صحيفة مثل « الفيديرالست » ، كجزء من كتابتها اليومية كان من شأنه أن وضع نموذجا عاليا امام مشاركة الشعب في السياسة ، ولا عبرة بما يقال عن الصحف المعاصرة ، في أجزاء أخرى من العالم ، التى أعارت اهتمامها بنفس الموضوع وبنفس المستوى ، بينما تقاعست عنه الصحف المحلية (ومن غير المقصود ، مثلا ، أن نرى اليوم سلسلة من المقالات عن الفلسفة السياسية ، تتصدر واجهات الصحف ، حتى ولو كانت

« النيويورك تايمز ») • ومع التسليم بأن الاحتمالات المتوقعة ، لم تلق العناية الواجبة لوضع الحلول المناسبة ، الا أن المستوى العام ، لم يظل دائما على ما هو عليه ، فقد كان ثمة – رغم ذلك – أشياء تهم أمريكا ، أقوى من التطلع والحماس للافكار الجديدة والتى عبرت عن نفسها فيما وضح من الملامح الامريكية الثابتة في مجال التعليم •

وكان التصدى ، لمثل هذه الاوضاع ، يتطلب الكثير مما يجب عمله ، ازاء الافتقار الى تاريخ سابق يقتدى به ، وقد شكل ذلك – على أى حال – عقبة في مواجهة أى تجديد ، ثم ان الوصف الموجع الذى كان يوصف به تحول الانسان الاوروبى الى شخصية أمريكية ، نسجت خيوطها المأساوية تعبيرا عن هذه الحقيقة ••• ولكنه ما يلبث أن يملأ رئتيه بهوائنا ، حتى يخطط لمشروعاته ، ويبادر الى الابحار ليحقق أحلامه التى ما كان يحلم بتحقيقها في بلده ، وهناك حيث المجتمع العريض ، يستلهم الكثير من الافكار المفيدة ، والتى غالبا ما تتجسد في مشروعات ناجحة مكتملة النضج .» (٨) •

وقد أتيحت في أمريكا – مع أشياء أخرى – فرص المناقشات الجدلية العفوية والتى لم تتهيب مواجهة الاراء الاكاديمية الجافة ، بل وغالبا ما كانت تؤدى الى انجازات لا تقل في قيمتها عن تلك التى تصدر عن الدارسين المتخصصين في أى مكان •

وليس أحسن مثلا لذلك ، مما كان يجرى من مساجلات بين فرانكلين الذى كان ولعه بالجدل واضحا ، وبين صديقه كيمر ، « تعودت أن أتعامل معه بطريقتى السقراطية ، وغالبا ما كنت أوجه له أسئلة تبدو في ظاهرها بعيدة عن أى موضوع مما يكون ماثلا أمامنا ، وهكذا أقوده تدريجيا ، الى الموضوع الذى أريده ، ثم أدخله في دوامات متناقضة من الاراء ، الى أن يفطن أخيرا – في شيء من الطرافة – الى ما يقتضيه الحذر ، فيجاوبنى

بصعوبة على السؤال العام ... دون أي يسألني هو: ما الذي تريد أن تستخلصه من ذلك ؟ (٩)

وكان فرانكلين أحد مؤسسي جامعة بنسلفانيا ، وكان لا بد قبل أي شيء عن أن يوفر المناخ لحرية البحث وأن تنظم منهجيا، بينما ، تلقى سارتون مرحلته الثقافية الاولى في المعاهد النظامية.

وعلى الرغم من أن وصف الفلسفة « الاكاديمية » في بعض الاحيان كان دافعا أكبر للتصميم على ادخال الفلسفة في حياة أمة ، وكان لذلك أثره في أن أجتاز سارتون مرحلته الثقافية الثانية ، وان حصل عليها متأخرا بعض الوقت ، وبهذا يستبين مدى تأثير الفلسفة في حياة الامة ، وحتى ان كان ثمة ما يحمل على التهوين من هذا الاثر ، فمردود عليه بأن تعليم الفلسفة أصبح منتشرا في الولايات المتحدة على مستوى الدراسات العليا، أكثر مما هو في أي بلد آخر ، حيث يتم تدريسها بالاسلوب التقليدي ، كمنهج من مناهج البحث ، وليس كمذهب وكان من نتيجة ذلك أنه على الاقل قد أدى الى شيء جديد مهما يكن صغيرا ، فيما يسمى بالفلسفة الرابعة لاوين ويستر .

وعلى الرغم من بعض الهنات ، ومجافاتها لمنطق العقل فانها تحظى بالتقدير لما تحمله من معنى «المدخل الى الفلسفة».

ولكى نسلك سبيلنا الى مدخل لفلسفة ، ولكى نتذرع بالاسباب التى تسوقنا الى مجالات أرحب للغوص في أعماقنا، فقد لا نضمن تعاطف المواطنين سياسيا ، وخلقيا ، بل قد يكون من مساوىء ذلك بما يشبه مذاق العسل المر ، وانما نجد عزاءنا فيما نذكره من أن سقراط احتاج لشباب أثينا ، حتى وان اتهم بافسادهم فهؤلاء هم ـ بما فيهم من أصبح السادة ـ الذين حفظوا لها نظامها (وها نحن أولاء ندين بالفلسفة الحديثة الى ديكارت ، والآباء الجزويت في «لافليش» برغم المسحة الكلاسيكية التى غلبت على طريقتهم في تعليمها) .

ذلك أن التعليم اذا كان يستهدف الشباب ، فانهم ليسوا وحدهم المستفيدين به دائما في المقام الاول ، فكلما روعى الارتفاع بمستوى التعليم العام في الفلسفة ، فان تعليم غيرها من المواد ، سيكون بالتبعية على نفس المستوى نتيجة للتعليم الفلسفى الاساسي •

ومن الواضح أن معظم الاعضاء الذين شاركوا في المجمع ، من الاكاديميين الامريكيين ، وانهم لم يأتوا ، ليعرضوا كل ما تأثروا به في اطار الفكر الفلسفى ، وعلى سبيل المثال ، فانه لم تذكر ـ بالكاد ـ أية كلمة في هذا الكتاب عن « كوين » ، أو « بنتام » ، و « دافيدسون » ، أو « كرابيك » ، فيما تقتضيه الاشارة الى تطور الفلسفة في أمريكا •

بيد أن الكثير من هؤلاء الاعضاء ، ركز على الاعمال الكاملة « للصفوة الصغيرة من الرواد » وهذا هو السبب الذى سمحت من أجله لنفسي أن أركز على الجانب الآخر من ازدواجية «سارتون» فيما أشرت اليه من قبل •

واذا كان البعض ، قد انتهز الفرصة التى يسرتها له هذه اللحظة التاريخية (بانعقاد المجمع) ليغطى فترة الثورة الامريكية ، فان القارىء ، سيجد بدوره فرصة هامة لاستعراض المناقشات التى شارك فيها الثوار ، والدور الذى شاركت به الفلسفة في تأصيل المصادر التى أخذوا عنها ، والاستراتيجية التى رسموها •

الا أن آخرين من أعضاء المجمع ـ ومن بينهم معظم الذين جاءوا من الخارج أثاروا أسئلة أساسية من خلال التجربة الامريكية ، التى تشكل جزءا كاملا منها ، ومنها أسئلة حول المناهج السياسية ، وحول علاقة الفلسفة بالثقافة العالية وحول التعليم ذاته ، والاخلاق والتكنولوجيا • وكان أمل القائمين على تنظيم المؤتمر ، أن يسود الاعضاء روح التفتح والحيوية التى

امتاز بها القرن الـ ١٨ باعتبار أنه تمخض مباشرة عن نشأة الفلسفة ليس في السياسة في أمريكا فقط ، بل في حياة الامم الاخرى • وقد ساد شعور عام ، بأن شيئا من هذا ـ فيما يبدو ـ قد تم انجازه ولو بصورة متواضعة •



وليس القصد من احتفالنا بالفلسفة في أمريكا ، خلال عقد هذا المجمع ، بالذات ، أن نعبر عن الشعور العارم بالمباهاه والافتخار بالاسلوب الامريكى في الحياة ، وانما القصد منه أن نتصدى لاستبيان الطريق الذى دخلت منه الفلسفة الى بعض انماط الحياة الامريكية ، والطريق الذى نأمل أن يرشدنا الى الحياة في عالم جديد ، ستكون فيه أمريكا ، وستظل على الرغم من حداثة تاريخها » صورة ـ حتى وان كانت شاحبة ـ اذا قيست بالآمال العظيمة التى عقدتها الثورة لتحقيق غاياتها ، وان ظلت تساهم بالتطور الحى لبعض نماذج الايديولوجيات الحديثة •

واذا كان لوك ، قد قال يوما أن « العالم كله كان في البداية أمريكا » ، فهناك كذلك ـ والحق يقال ـ هؤلاء الذين تنبأوا في حلكة الليل ، بأن العالم سيكون آخر الامر •• أمريكا •

وها هو ذا المد الامريكى يفيض على العالم من خلال التدفق الثقافي والتكنولوجى وان كان ذلك يبدو في هذا الخصوص ، ثورة في ذاته ، وذلك لان أمريكا حققت وجودها ، عرضا ، بخطوات قليلة فقط ، مع بداية طريق ، سيتبعها فيه العالم ، ان عاجلا أو آجلا في كل الاحوال ، حتى ولو لم يكن واضح الغاية بعد ، وما يقتضيه التطور العقلانى من تغيير اتجاه •

وهذا الكتاب ليس الا شهادة على حقيقة ، تقول بأعلى صوت أن الفلسفة كان لها ، ويجب ـ كعقيدة ثابتة ـ أن يكون لها دور أساسي في متابعة الطريق •

الهـــوامش

١ ـ توماس هوبس ٠ فى كتابه المارد ، ويقصد بها الولايات المتحـــدة في بداية تكوينها ـ القسم الاول الفصل ١٣ ، بالنسبة للسكان المتوحشين في عدد من الاماكن بأمريكا ، وباستثناء حكومة تتكون من عدد من العائلات ، تســود البدائية ، معتمدة على سخاء الطبيعة ، وبغير حكومة على الاطلاق ، حيث يعيشون حتى اليوم ، في هـــذه الحـــالة الوحشـــية ٠

٢ ـ جون لوك : المعاهدة الثانية للحكومة فصل ٥ ص ٤٩

٣ ـ جيمس ماديسون : الخ« فيديرالست » (الجريدة الاتحادية رقم ٥٥) ٠

٤ ـ جورج سارتون : تاريخ العلم الهيلنستى (اليـونانى) والثقافة ، في القرون الثلاثة الاخيرة ٠

٥ ـ الجمهورية لافلاطون ص ٤٧٣ ٠

٦ ـ ليستر ج٠ كابون (ناشر) ، مراسلات آدمز / جيفرستون (جامعة شابيل هيل ، شمال كارولينا) طبعة ١٩٥٩(ص٤٣

٧ ـ برنارد نايلين : الاصول الايديولوجية للثورة الامريكيـــة (كمبردج ٠ ماساشوستس ، طبعة بلناب بجامعة هافارد ، طبعـــة ١٩٦٧) ٠

٨ ـ ج٠ هيكتور سان جون (لميشيل جيوم جان وجريفيكور) ٠ رسائل من فلاح أمريكي (لندن ١٧٨٢) مختارت في مذكرات عن أمريكا ـ (شـيكاغو ، ولنــدن الخ ٠ دائرة المعـــارف البريطانية ـ ١٩٦٨) م/٥٨٩ ٠

٩ ـ بنيامين فرانكلين : قصـــة حيـــاة بنيـــامين فرانكلين ، كلاسيكيات هارفارد مجلد ١ (نيويورك كولير وولده ١٩٠٩) ٣٦ ـ ٧ ٠

١٠ ـ أنظر على سبيل المثال مقال بعنوان « ماتت الفلســـفة الامريكية » في النيويورك تايمز ماجازين ٢٤ ابريل ٦٦ ص ٣٠

١١ ـ أوين ليستر ، الفلسفة الرابعة ، قصة جامعـــة هارفارد (نيويورك ٠ ليبينكوت ١٩٠١) ٠

القسم الأول

الأصول

بعض الفلاسفة

واعلان الاستقلال

بقلم
أندرو ج. ريك

الاستاذ ورئيس قسم الفلسفة بجامعة تولين . قام بالتدريس في جامعة يال وجامعة فورد هام .مؤلف أعمال الفلاسفة الامريكيين ، وتاريخ الفلسفة ، والميتافيزيقا والفلسفة الاجتماعية والسياسية .

ونشر له : الفلسفة الامريكية الحديثة (١٩٦٤) ، الفلاسفة الامريكيون الجدد (١٩٦٨) والفلسفة الكاشفة (١٩٧٢) .

عمل رئيساً لعدد من الجمعيات الفلسفية ، وفاز بجوائز من المجلس الامريكى للجمعيات الثقافية ، والجمعية الفلسفية الامريكية ، وهو من الباحثين النابهين في سانت أندروز ، وزميل في مؤسسة هوارد ، وزميل زائر لمكتبة هانتجتون .

لا شك اننا كفلاسفة ، تنجذب بدافع مزاجنا الفلسفي نحو اية نظرية ، تلعب أيديولوجيتها ، دورا هاما في التاريخ •

ولا غرو أننا في حالة مثل الثورة الامريكية ، نجد الاسباب الوجيهة ، التى تحدو بنا الى الفخر بها كامريكيين •• وهو ما جعلنى أصفها في كل مكان باعتبارها القاعدة الاولى للنضال الايديولوجى ، أو بمعنى آخر ،باعتبارها - على الاقل - صراعا ، بين مناضلين ، يدركون قيمة آرائهم ، ولو عبروا عنها بلغة البنادق (١) •

وقد تكونت مجموعة كبيرة من الآراء ، خلال الصراع الذى استعر من أجل الاستقلال ، وتبلورت في عقيدة متكاملة عن القانون الطبيعى ، والحقوق الطبيعية ، وعرفها الناس وطبقوها •

وهذه الآراء نبعت أصلا من عقول فلاسفة •

ففى القرن الـ ١٨ ، عصر العقل ، والثورة ، حلت فلسفة التنوير ،محل الدين ، لا من حيث الفهم العلمى للطبيعة فحسب ، بل وكذلك ، من حيث ما تحقق كشفه من المبادىء الطبيعية ، التى انتشرت الدعوة الى تطبيقها في كل من مجالى الاخلاق ، والسياسة •

والواقع أن آراء المفكرين من أنصار القانون الطبيعى الحديث ، والذين ظلوا - بدورهم - أمناء على التراث الكلاسيكى ، والذى كان شيشيرون أول من أرسي قواعده ••• هذه الآراء هى التى أرست بدورها الخلفية الفلسفية للثورة الامريكية •

ففى القرن ١٨ ، كان الاطار الغالب ، يتميز بالصبغة السياسية ، بينما وضح أن الاحداث التى تمخضت عنها الثورة الامريكية ، ترجع تاريخها في المقام الاول الى مختلف الكتابات المتعارضة حول ذلك المفهوم ، وما كان يرسل من الخطابات الى الصحف تأييدا لها ، (والتى جمعت ونشرت في كتب بعد ذلك)؟

فضلا عن الصحف اليومية ، ووثائق أعمال اللجان ، والاجتماعات والمؤتمرات ، والكتب... والتي تشكل في مجموعها الخط الفلسفي الثاني للقاعدة التي انطلقت منها الثورة الامريكية .

وقد انطلقت الآراء الفلسفية الموروثة ، من خلال هذه الكتابات ، لكي تأخذ طريقها الى البحث والتطبيق ، ولكي تحقق غايتها العملية المستهدفة لا من خلال الشروح الكبرى للفلسفات القديمة فقط ، بل وفي ضوء التأصيل الذاتي للافكار أو الآراء الجديدة .

ولم يكن القائمون بصياغة هذه الاراء ، بعيدين عن الفلسفة بل وغالبا ، ما كشفت أساليبهم في التبرير والاسناد واقامة الحجة - وان اتسمت بالانفعال - عن معلومات قيمة في الفلسفة ، كما كشفت عن مهارة فائقة في الجدل ، والمحاورة المنطقية ..

ولهذا فان جون آدمز ، بعد أن تفهم الاثار التي نشأت من تطبيق قانون المطبوعات على التعليم العام صرح سنة ١٧٦٥ في كلمة له في « القانون الكنسي والاتحادى » نشرت أولا في « بوسطون جازيت » قال فيه أن « أى مواطن أمريكى لا يقرأ ولا يكتب يعتبر كظاهرة نادرة ، كاليهودى ، أو الرومى الكاثوليكى ، أى أنه نادر ندرة وجود الشباب أو الزلزال ، وقد لوحظ أننا جميعا ، اما محامون أو رجال دين ، أو سياسيون ، أو فلاسفة » (٢)

وقد امتلأت الكتيبات التي تناولت منشورات الثورة الامريكية بحشد من البيانات عن الكتاب والفلاسفة ، وأسماءهم ، واشارات عنهم ، من أمثال باكون ، هوكر ، وماكيافيللى ، وهوبش ، لوك ، فيلمار ، هارينجتون ، بولينج بروك ، وبوفندورف ، جروسيوس ، هود لى ، هاتشيسون ، لورد كاميس ، ريد ، باتى ، هيوم ، مونتسكيو ، روسو ، بورلاماكوى ، وفاتل ، فولتير ، بيكاريا ، دومات ، وذلك بالاضافة الى أسماء المؤلفين القدماء مثل شيشرون ، ارسطو ، وبقية القائمة الخ .

كما وقد أسهم ، واضعوا الصياغة ، سواء من المحامين ، أو عن الوطنيين ، في فلسفة التنوير ، للقانون الطبيعى ، والحقوق الطبيعية ، وها هو المؤرخ برنارد بايلين الاستاذ بجامعة هارفارد يلاحظ بحق أن « الكتاب من سكان المستعمرات تحيزوا ضد التنوير العقلانى — ومنهم في البداية ، هـويس ، فيلمار ، سييثورب ، مانديفيل ، مانوارينج ، واختلفوا سواء مع رجال القانون ، أو مع الوطنيين ، بينما كان معظم الذين لم يختلفوا مطلقا حتى عام ١٧٧١ ، هم لوك ، مونتيسكيو ، فاتيل ، بيكاريا ، وبورلاماكوى ، فولتير ، روسو » (٣) •

بل لقد وضح من منشـورات القيادات التى أسهمت في الثورة ، (جيمس أوتيس ، جون دكنسون ، دانيال دولانى ، ريتشارد بلاند ، جوزيا كوينسي ، جيمس ويلسون ، جون آدمز ، توماس جيفرسون ، ألكسندر هاميلتون) مدى تأثرهم ، خلال تتابع الاحداث التى انتهت بالاستقلال ، بما اشتهر معظم الفلاسفة المعاصرون في كتاباتهم عن القانون الطبيعى والحقوق الطبيعية ، مثل : هيجوجروسيوس ، صمويل يوفندوف ، جون لوك ، جان جاك ، بورلاماكوى • (٤) •

أما الانقسام الذى وقع بين الوطنيين ، وبين رجال القانون ، فيرجع الى الاختلاف المصيرى حول تفسير القـانون الطبيعى ، والحقوق الطبيعية ، بالنسبة للوضع الامريكى ، (٥) وذلك على الرغم من أن كلا الفريقين ، وافق على ثمة مبادىء طبيعية عامة ، يقبلها المنطق والعقل ، وتتضمنها المشاعر الحسية ، والخلقية ، تحكم نظام الحياة العملية مثلما تحكم قوانين الطبيعة ، التى تحدث عنها نيوتن ، النظام الكونى •

فبينما يرى رجال القانون ، في الدستور البريطـانى ، تجسيدا حيا ، للقانون الطبيعى حين ركز السيادة العليا في يد البرلمان ، بمجلسية ، العموم ، واللوردات •• يرى الوطنيون

أن النظام البريطاني الامبريالي ، نظام ناقص ، لانه ينكر عليهم الحق في اختيار من يمثلهم في البرلمان . ونظرا لانهم لم يجدوا القدوة التي ينشدونها لدى الفلاسفة الذين يقرأون لهم ، فقد تصدوا ، لوضع الحل لمشكلتهم بالصورة التي تناسبهم ، فاقترحوا نظاما سياسيا ، سبقوا به فكرة « الكومنولث » ، ولكنهم فشلوا في اقناع الملك به ، فقرروا – مرغمين – أن يعلنوا استقلالهم .

وكان من أبرز الشخصيات الانجليزية التي ساندت الجانب الامريكي اثنان ممن خلفوا « لوك » في نظريته التجريبية ، ومذهبه في الحرية السياسية ، هما : ريتشارد برابس « ١٧٢٣ – ١٧٩١ » وجوزيف بريستلي « ١٧٣٣ – ١٨٠٤ » .

وكان بريستلي ، أول من أطلق النار ..

فهو بالاضافة الى أنه عالم ، وفيلسوف ، وفقيه ، كان سياسيا راديكاليا ، متعاطفا مع الوطنيين الامريكيين ، قبل وأثناء الثورة الامريكية ، وقد اضطر بسبب كتاباته عن الثورة الفرنسية ، وما لقيه من عنف في برمنجهام ، أن يهرب الى أمريكا ، ويقيم بها ، وهناك ربطت بينه وبين توماس جيفرسون ، صداقة شخصية .

وفي أوائل ١٧٦٩ ، نشر مقالا بعنوان الحرية الآن ، انضم فيه الى تأييد الجانب الامريكي ، وربما كان متأثرا في ذلك بانضمامه الى بنيامين فرانكلين .

وقبل ذلك بسنة ، أي في ١٧٦٨ كان قد نشر مقالا عن المبادىء الاولى في تكوين الحكومة ، عرض فيه الفلسفة السياسية العامة ، وأدان به البريطانيين تأييدا لحركة النضال الامريكي .. ، وحين أعاد نشره سنة ١٧٧١ ، أعلن « أنه لابد وأنه قد حدث اهمال جسيم لمبادىء الحرية الاساسية ، فليس أسوأ من أن نرى الحكومة تعرض في أول خطة لها أمام البرلمان

البريطانى فرض الضرائب على السكان في أمريكا » (٦) .

واضح أن بريستلى الذى تأثر في مقاله ذاك بآراء روسو ، أكثر مما تأثر فيه بآثار لوك ، قد ركز على الحقوق الطبيعية التى طغت لديه على القانون الطبيعى ، وأفصح فيما ورد بصلب المقال عن شدة اهتمامه الغالب بطبيعة الحرية وأنواعها ..

وذلك أن المبادىء الاولية للحكومة ، عند بريستلى ، تقوم على أساس تحقيق المنفعة ومع التسليم بالنظرية القائلة بأن الناس يتمتعون في الاصل ، بملكات فردية ، متفرقة بطبيعتها ، وأن « الاهتمام بتجميعها من حيث الهدف » يؤدى الى تكوين مجتمع ... وبالتالى الى حكومة ... وهنا يصف بريستلى الحكومة بأنها « أداة عظيمة في يد العناية الالهية » التى تساعد على « تقدم الاجناس البشرية نحو الشمال » (٢ - ٣) ونراه ، وهو يتناول الجانب الواقعى في التقدم المنشود ، يؤكد بأنه « مهما كانت البداية التى نشأ منها العالم ، فان النهاية ستكون مجيدة وسعيدة ، على نحو ما تتخيله تصوراتنا » (٥) وفي صدد تقريره لاهمية تكوين الحكومات يشيد بمبدأ المنفعة ، على أعلى مستوى لها ، بنفس العبارات التى اشتهر بها جيرمى بنتام تمجيدا لها ، حين قال « ان الخير والسعادة ، للمواطنين في الدولة أى للغالبية منهم ، يتوفران بما يتوفر لهم من المثل العليا » والتى يجب أن يتقرر على أساسها نهائيا كل ما سيتعلق بهذه الدولة » (ص ١٣ أ) .

ويذهب بريستلى ، بصدد التمييز بين أنواع الحرية ، الى تعريف الحرية السياسية بأنها ترتكز على « الحق الذى يحرص عليه المواطنون ، لتولى الوظائف العامة ، أو على الاقل أن يكون لهم صوت في تعيين هؤلاء الذين يتولونها » .

ويعرف الحرية المدنية بأنها « حق المواطنين في التصرف ، الذى يحرصون على ممارسته دون تدخل من رجال الادارة » (ص ٩ .. بالحروف الايطالية) .

ومنذ أن تدرج من ذلك الى القول بأن « خير البشرية ، يقتضي تأسيس دولة يتوفر لها أكبر قدر من الحرية السياسية » راح يدافع عن الدستور البريطانى المختلط الذى ينص على توارث العرش ، وألقاب اللوردات ، مع قيام مجلس عموم منتخب • ولكنه ، دعا ـ محبذا ـ الى أن يكون رجال السلطة بما فيهم الملوك ، والنبلاء ، خداما للشعب وبالتالى « مسئولين أمامه عن أي اهمال في مناصبهم المختلفة » (ص ٢٣) ، ولذلك أصر ، على أن للشعب الحق ـ دون أى مساس ـ في معاقبة الملك ، بل وفي عزله •

ومع ذلك لم يحبذ بريستلى ، أن يمارس الشعب حقه هذا ، بطريق الثورة ، ذلك أن ثمة صعوبات عديدة تحول دون استعمال القوة المسلحة ، لتقويم أخطاء السلطة ، الى الحد الذى « لا يمنع ان لم يدع بشدة » الى اعلان الشعب لمعارضته العدائية للحكومة •

ويستطرد بريستلى قائلا : « انه يندر أن يكون لدى الشعب في مجموعه ، من الشكوى التى تدفع به الى هذا الطريق ، ما لم يكن لديه من الاسباب ، التى تجعله ـ حين يفكر في ذلك ـ يستشعر عدم الاقتناع بحكومته ، وما يحتمل أن يتعرض له من ضرر » •

وبهذا المعيار ، يرى أن ثورة الانجليز ضد ملكهم شارل الاول ، وجيمس الثانى ، ومحاكمة الاول واعدامه ، كانت عادلة •

وفي الرد على الاعتراض ، بعدم جواز عزل الملك ، أو معاقبته ، ما لم يكن هناك قانون سابق وبأنه حتى لو وجد سيكون قانونا غير شرعى ، يستند بريستلى الى المبادىء الطبيعية ، وأهداف المجتمع ، والتى تعلو على أية قوانين أخرى أيا كانت (ص ٣٧) ذلك أن الملك أو الرئيس الذى يخالف قوانين بلده يكون أسوأ حكما من المحتل الاجنبى •

هكذا يرى بريستلى الطريق الى مكافحة أبشع الجرائم ،

ويشجع على مقاومتها بالعزل ، وبالعقاب « وعلى ذلك ففي هذه الحالة يتعين - بالنظر الى طبيعتها الاجرامية المروعة - أن تغلب سلامة الشعب ومصلحته العليا باعتبارها ، هي القانون الاعلى والذي يجب أن يسود حيثما يتطلب ذلك تحقيق الخير للجميع » (ص ٣٨) ٠

ويستطرد قائلا له : « ليس أصدق من الحكمة التى تقتضي أن تلتزم كل حكومة بالمبدأ الذي شكلت على أساسه ، على المستوى الجمهوري ، ومن ثم فان كل مواطن يجب أن يكون واعيا بحقوقه الطبيعية ، وادراكه لاهمية أن يعتبر نفسه متساوية تماما مع أى مواطن آخر أيا كان مركزه » (٤٠ - ٤١) ٠

ذلك أن الناس يفوضون بسلطاتهم مشرعين ، ونوابا عنهم ، ليكونوا مسئولين أمامهم عن ذلك التفويض ، « فلا يفترض من أحد » على حد قوله « أن ينزل عن حريته الطبيعية الا بشروط » ٠

أما عن الحرية المدنية ، فهى ترتهن في رأى بريستلى ، بما يتحقق من الخير العام ، ويفسر ذلك بقوله أنه « طالما أن تحقيق السعادة للمجتمع بأسره ، هو الغاية النهائية للحكومة ٠٠ فان أية مطالب فردية خاصة ، تتعارض مع الخير العام ٠٠ مرفوضة ومستبعدة اطلاقا » (٥٧) ٠

وقد كتب في ذلك يقول : « ان الفكرة الصحيحة للملكية ، أو أى حق من أى نوع كان ينشأ على أساس مراعاة الخير العام للمجتمع ، الذي يوفر الحماية لممارسة هذا الحق ٠٠ فليس ثمة انسان يملك الحق لذاته ، الا في اطار قواعد عامة تستهدف ضمن أهدافها ، الخير للجميع » (ص ٤١) ولا شك أن « تفهم الصعوبة الحقيقية في تحديد هذه القواعد في النطاق الذي تمارس فيه الحكومة أو الحاكم سلطاته ، تؤدى في النهاية الى تحقيق الخير العام » (ص ٥٧) ، ويقترح بريستلى ، تحديد هذا

النطاق ، بما يوفر للحرية المدنية قسطا تتحقق من خلاله المواءمة بينها ، وبين الخير العام على النحو الذى عرفناه .

ثم كتب يقول أيضا : « لسنا على قدر من الدراية نستطيع بها أن نحدد ما يجب من أولويات في مسائل الحكم ، ذلك أن التجارب وحدها هى القادرة على تحديد المدى الذى يمكن أن تبلغه السلطة التشريعية ، ويبدو أنه لا بد أيضا من أن يتوافر العدد الكافي من هذه التجارب ، بما يحدو السلطة المدنية ، أن تتذرع بالحكمة ، لكى تخلف قبضتها قدر المستطاع » (ص٥٨) .

* * *

أما عن رأى الفيلسوف الاخلاقى ريتشارد برايس (١٧٢٣ـ ١٧٩١) والذى بنى نظريته الاصلية على أساس الآراء المعد له للفيلسوف لوك عن المعرفة ، كما كان لكتاباته من الاثر الفعال على أوسع نطاق ما تناول بها المشاكل السياسية ، والاقتصادية المعاصرة ، فيما نشره في نفس موضوع المبادىء العامة للحرية ، والحكم من « ملاحظات على طبيعة الحرية المدنية » (لندن ١٧٧٦) (٧) وما تبعها من « ملاحظات اضافية على طبيعة وقيمة الحرية المدنية » (لندن ١٧٧٧) .

وقد تعرض برايس في أجزاء كثيرة من كتاباته تلك ، بتحليل السياسة البريطانية ، أزاء أمريكا ، ومهاجمتها .

والواقع أن برايس سلك طريقه من خلال آراء بريستلى ، الذى كان يتميز في آرائه المادية والتقريرية والتى حاول فيها أن يفند آراء برايس فيما ذهب اليه ـ هذا الاخير ـ من تأصيل لجميع أنواع الحريات على أساس ميتافيزقى ، الى الحد الذى أطلق عليها « الحرية الميتافيزيقية » وعرفها « بالمبدأ التلقائى ، أو الذاتى ، الذى يجعل منا مفوضين عنه ، أو يصدر لنا الاوامر المسيطرة على تصرفاتنا ، مما يجعلها صادرة منا نحن ، لا صادرة عن سبب أجنبى » (ص ٣) .

وعلى هذا الاساس ، يرى برايس ، أن ثمة أنواع أخــرى متمايزة للحرية ، الاخلاقية ، والحــرية المدنية ، تتطلب كل منهما ، اهتماما خاصا •

ويعرف برايس الحــرية الاخلاقية بأنها « القدرة في كل الظروف على أن نتمثل ادراكنا بالصــواب والخطأ ، أو ادراكنا لمــا يتوافق من تصرفاتنا مع ما ينعكس علينا ومع المبــادىء الاخلاقية ، دون أن نتصادم مع أية مبادىء أخرى مضادة » •

أما الحرية المدنية فيعرفها بأنها « سلطة المجتمع المــدنى أو الدولة في حكم نفسها بمطلق ارادتها وفقا لتقـــديرنا ، أو بالقوانين التى نصدرها نحن ، دون أن نكون خاضعين لاية ارادة أجنبية ، أو لاية قيود تفرضها ارادة أو ســلطة خارجيـــة » فيعرفها بصورة أكثر سخاء من بريسلتى ، بمــا بجعلها تتفرع في رأيه الى نماذج ثلاثة أخرى للحرية ، هى ،

* حرية المواطن ، وحرية الحكومة ، وحرية المجتمع •

* والمواطن يكون حرا عندما تتوفر نقــدرته الســيطرة على سلوكه ، وأن يؤمن ، في امتلاكه الهادىء لحياته ، ولشخصه ، ولمــاله ، ولاسمه وسمعته ، وذلك بأن يكون هو المشرع لنفسه •

* والحكومة تكون حرة ، عندما تشكل بطريقة يتوفر لها بها القدرة على أن تحقق هذه الضمانات •

* أما حرية المجتمع ، أو الامة ، فهى بين الامم الاخــرى مثلها مثل حرية المواطن بين مواطنيه •

ولذلك •• فان الحرية ليست هى تلك التى تجعل من المواطنين ، أو من المجتمع أحرارا فحسب ، وانما هى أيضا ، الضمانات التى تؤمنهم عليها ، ذلك التأمين الذى لا يتوفر ، الا بقيام حــكومة حرة ، تأخذ مكانها بحيث لا تستطيع قوة أن تنحيها عنه

وقد ساق ريتشارد برايس ، فيما ساقه من حجج تأييــدا

الثورة الامريكية ، حكمة صاغها متأثرا ـ كعادته ـ بايمانويل كانط • وهذه الحكمة تقول أن سيادة الجنس البشرى ترتكز على الاخلاق ، وكذلك في أى نظام سياسي يقوم على أسس أخلاقية « ففى كل دولة حرة ، يعتبر كل مواطن فيها مشرعا لنفسه » (١ ص ٦) •

وعندما تكون الدولة من الاتساع ، بما لا يمكن معه تحقيق مشاركة كل فرد في صنع القوانين وتنفيذها ، فان الحرية ـ في هذه الحالة ـ لا تخدم الا عن طريق نظام نيابى ، يباشر فيه صناع القوانين ، والمشرعون ، سلطاتهم بناء على تفويض من المواطنين فوضوهم به على أساس الثقة بهم •

وازاء عدم الاستفادة بآراء كانط الاخيرة ، فقد حدد ، برايس ، موقفه بما رجع به الى آراء مفكرى القرنين السابع عشر والثامن عشر : لوك ، مولينكس ، هتشسون ، هيوم ، وروسو ، منتسكيو ، فطبق فلسفاتهم على الثورة الامريكية المتعاظمة •• وكانت لها مواقف مضيئة ••

ذلك أن الخط الاساسي ، فيما ساقه سكان المستعمرات من الحجج ، خلال أزمة قانون المطبوعات ، والتىأيدها برايس خلال كتاباته المؤيدة للامريكيين ، كان يستند أساسا على مبادىء حزب « الهويج » والمستمدة بدورها من مبادىء لوك ، والتى تلخص في أن حق الملكية ، يتعارض مع الطريقة التى يتم بها فرض الضرائب بدون موافقتهم ، أو موافقة من ينوب عنهم بطريق التمثيل النيابى ، والا لما استطاع أحد أن يمتلك شيئا لنفسه •

ذلك أن الخط الاساسي ، فيما ساقه سكان المستعمرات من

الحجج ، خلال أزمة قانون المطبوعات ، والتى أيدها برايس خلال كتاباته المؤيدة للامريكيين ، كان يستند أساسا على مبادىء حزب « الهويج » والمستمدة بدورها من مبـــادىء لوك ، والتى تتلخص في أن حق الملكية ، يتعارض مع الطريقة التى يتم بها فرض الضرائب بدون موافقتهم ، أو موافقة من ينـوب عنهم بطريق التمثيل النيابى ، والا لمـا استطاع أحد أن يمتلك شيئا لنفســـه ٠

وطالمـا أن سكان المستعمرات الامريكيـــة ، لم يكونوا في القرن الـ ١٨ (وبسبب الظروف الجغرافية) ممثلين في البرلمان ، فما كان يجوز لهذا البرلمـان أن يفرض عليهم أية ضرائب ٠

وقد عممت هذه الشكوى خلال مراحل الثورة ، وتكررت الى أن تبلورت في نظرية تقول أن ليس للبرلمـان أية سلطة عـــلى المستعمرات ، وان خضوعها لقوانين لم توافق عليها ، أو يشترك في صنعها أحد من السكان ، هو ، والعبودية سواء بسواء ٠

وهنا يشير برايس الى تعليقات العضو الايرلندى في البرلمان البروتستانتى وعالم الرياضة ، وليام مولينكس ، والذى كان دائم التراسل مع جون لوك ، في مقال له حول خضـوع ايرلنـــدا لقنوانين البرلمـان في انجلترا (دبلن ١٦٩٨) حيث خلط مولينكس بين الاعتبارات التاريخية ، والقانونية ، وبين مبـادىء لوك في فلسفته السياسية ، ليبرر رفضه لسلطة البرلمـان الانجليـزى على ايرلندا ، بحجج دستورية ، والتى تمسك بها الوطنيـــون الامريكيون بعد ثلاثة أرباع قرن (٨) وذلك على الرغم من اختلاف الشبه بين حالتهم ، وحالة ايرلندا ٠

وكذلك استشهد برايس بأجزاء من مقـــال لفرانسيس هتشسون عن « نظام الفلسفة الاخلاقية » ليدلل على أنه من غير

الطبيعى « لمجتمع كبير تتوافر فيه كل الاسباب التى تؤهله للاستقلال داخل اتحاد سياسي » ثم يبقي « خاضعا لادارة ، ولحكومة شعب يقطن بعيدا ، وليس لديه معرفة كافية بظروف ، واحتياجات ذلك المجتمع » والا كان « ذلك المجتمع مكرها على الخضوع لمصلحة دولة بعيدة » (٩) ٠

ويستطرد هتشسون فيما نقله عنه برايس قائلا : أنه « ليس من السهل أن نتصور قيام أى أساس من العدالة ، أو المساواه ٠٠ لان الاصرار على التمسك بدعاوى قديمة ، أو اتفاقات ضمنية ، لفرض السلطة المدنية على أمم بعيدة ، طمعا في انشاء امبراطورية استعمارية كبرى ، دون مراعاة لاية اعتبارات انسانية واضحة ، كان من أهم مصادر تعاسة البشرية ٠

ويضيف برايس في تعليقه :

ه في ذا القسم الذى اقتطعت منه هذه المقولة : يطرح دكتور هتشسون سؤاله عن « متى يصبح للمستعمرات الحق في الانسلاخ من سيطردة الدولة الام ؟ » ويبدو احساسه العام في هذا الشأن بأن حقها ذلك ينشأ « عندما تبلغ من الاتساع ، عددا ، وقوة ، الى الحد الذى يكفى لكى يؤهلها لتحقيق الغايات السامية في اتحاد سياسي » وان قرارا كهذا اذا صدر من رجل حكيم ، قبل أن تدخل في نزاع مع المستعمرات ، لا بد فيما أرى أن نضعه في اعتبارنا

هكذا كان اقتناع برايس الحاسم ، بأن تكوين حكومة للمستعمرات سواء مباشرة ، أو عن طريق تمثيلها ، كضرورة حتمية للحرية التى يعتقد أن السلام في أوروبا ، اذا ما أريد تحقيقه ، دون أن تفرض دولة سلطاتها على دولة أخرى فانه

يتطلب انشاء اتحاد كونفيدرالى تحت حكم مجلس أوروبى ، تمثل فيه كل الدول الأعضاء وتكون له سلطة تشريعية على مصالحها المشتركة

وفضلا عن ذلك فقد اقترح هذا الطراز كنظام سياسي للامبراطورية البريطانية ، أى مجلس أعلى من البرلمان البريطاني ، ومجالس المستعمرات ، تشارك فيه عن طريق التمثيل النيابي

ولما كان الجانب الامريكى ، يضم الوطنيين من الاهالى ، وأعضاء حزب الهويج البريطنى ، والراديكاليين ، فقد اتفقوا على رأى واحد ، وهو ألا تخضع المستعمرات للبرلمان • بينما تشدد الجانب الذى يضم حزب « الثورى » ، من رجال القانون الامريكيين والبريطانيين ، والهويج ، في موقفهم بمقوله أن أى نظام سياسي حسن التنظيم ، يجب أن يخضع لسلطة عليا واحدة ، وهذه السلطة في النظام البريطانى ، هى البرلمان •

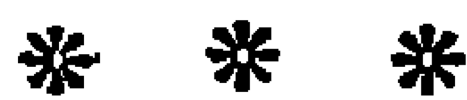
وترجع هذه العقيدة السياسية التى تجعل للبرلمان السيادة العليا والمطلقة ، الى ما كان لتعليقات السير وليام بلاكستون من شدة التأثير في هذا المجال ، خاصة وأنه كان موضع احترام شديد من أهالى المستعمرات ، مما جعلهم يركزون اهتمامهم على هذه النقطة ، (كما حدث في قضية جيمس ويلسون) فرفضوا أن يكون للبرلمان سلطة عليهم ، ولكنهم ووجهوا في نفس الوقت بمشكلة أخرى ، وهى البحث عن الطريقة التى تنظم تبعيتهم لبريطانيا العظمى •

ومن قبل ، كان ريتشارد بلاند قد كتب عام ١٧٦٦ ، في وقت معاصر لازمة قانون المطبوعات ، يقول أن أساس ارتباط أهالى المستعمرات ، بالدولة الام ، يستند فقط الى ولائهم للتاج البريطانى ، وهذا الرأى صاغه توماس جيفرسون في مقال شهير له ، بعنوان « خلاصة الرأى في حقوق أمريكا البريطانية » (ويليامبورج ١٧٧٤) •

وفي هـــذا المقال الذى كتبه « بلغة الحقيقة » وتجنب فيه « تلك العبارات التى تتسم بالزلفى ، والتى قد توهم جـــلالته بأننا نسأله منحا ، لا حقوقا » وجه جيفرسون حـــديثه للملك باعتباره « الرئيس الاعلى لومبراطورية البريطانية » وعرض « للشكاوى من محاولة اضفاء الصفة التشريعية من جانب واحد في الامبراطورية على الحالات العديدة للاعتداء ، واغتصاب تلك الحقوق التى منحها الله للناس وقررها القانون لهم ، بالتساوى بينهم » (١٠) .

وقد كان للدعوة الصارخة التى أطلقها جيفرسون ، مطالبا بخضوع الملك لسيادة الشعب ، أثرها الكبير ، بعـــد أن وصف الملك بأنه « لا يعدو أن يكون رئيسا رسميا للشعب وأن الشعب عينه بمقتضي القوانين ، وفوضه بسلطات محدودة ، ليســاعد في ادارة الجهاز الهائل للحكم ، وتوجيهه لمصلحته ، ومن ثم يظـل خاضعا لغاياته العليا » (١٢١) .

وقد ذهب جيفرسون الى أبعد من ذلك ، حين ظل يوجـــه اللوم للملك ، وللبرلمان لاهدارهماحقوق الامريكيين البريطانيين، وبما كان يثيره من انتقادات « لسلوك جلالته » حين لاحظ عليه خروجه عن الخط الذى رسمه واجبه المحدد » (١٢٩) .



وثمة دور تاريخى ، لعبه رجل انجليزى نزح مؤخـــرا الى أمريكا ، ليقيم بها ، وهذا الرجل هو .. توماس بين ،الذىحطم الهالة الشاحبة حول الملكية .. ، التىأقرتها النظريةالسياسية الامريكية ١٧٧٥ ، بين المستعمرات الامريكيـــة ، وبريطانيا العظمى .

ففى مقال له بعنوان « الوعى العام » (فيلادلفيا ١٧٧٦)

قدم أول حجة غير وافية للاستقلال الامريكى ، ولكنها انتشرت كالنار في الهشيم بين سائر أنحاء المستعمرات ٠

وكمقدمة لحجته تلك في الاستقلال الامريكى ، ناقش «بين» أولا ، أصل وماهية الحكومة بصفة عامة ، ثم عرض بالنقد الشديد للهالة المغالى فيها حول الدستور البريطانى ، ثم هاجم الملكية ، ونظام توارث العرش ، الى حد أنه لم يجد في الدستور البريطانى شيئا جديرا ، بالتمجيد ، غير مجلس العموم ٠

على أن هذه الفلسفة السياسية التى عرضها «بين» بشيء من الجفوة ، ولكن بقوة عبرت عن ارهاصات قديمة لثورة « البيوريتان » في انجلترا ، حيث ظلت هذه الارهاصات تتناول بين رجال الكومنولث منذ ذلك الحين الى أن قامت الثورة الامريكية (١١) وقد انتهزها «بين» في الوقت المناسب حين كتب رسالته ، وعاب فيها على أهالى المستعمرات ، اطاعتهم للملكية قائلا :

« يقول البعض ، أين هو ملك أمريكا ؟٠٠ وأنا أجيبكم أيها الاصدقاء ٠٠ انه يحكم من أعلى ، ولا يهدر الانسانية ، مثلما تفعل الملكية المستبدة في بريطانيا العظمى ٠٠ ففى أمريكا ، القانون هو الملك ، أما في نظم الحكم المطلقة ٠٠ فان الملك هو القانون ٠٠ وبينما يجب أن يكون القانون في الدولة الحرة ، هو الملك وليس غيره » (١٢) ٠

وهكذا وضح أن اعلان استقلال أمريكا ، كان محصلة للكتابات الوطنية ، التى تعبر عن فلسفة تبلورت من خلال السوابق الاوروبية ، وانطوت ضمنا على نظرية الامبراطورية البريطانية فيما أعلنته عن فلسفة عامة في الحكم ، سواء في ظل قوانين الطبيعة ، أو الشرائع السماوية التى أشارت اليها في افتتاحياتها ٠

وقد تضمن اعلان الاستقلال ، أن الامبراطورية البريطانية ، هى ـ بنفس كلمات كارل بيكر ـ عبارة عن « اتحاد كونفيدرالى »

حر ، بين الشعوب التى ارتضت أن تنضوى تحت راية ملك واحد ، في تجمع اختيارى ، يجوز انهاؤه في أية حالة يراها أى عضـو ، استجابة لارادة شعبه » (١٣) ٠

وقد وردت هذه النظرية ضمن الوثيقة الكاملة،وتصدرتها تفصيلا في فقرتها الاولى للقائمة الطويلة التى اشتملت عـلى التعهدات الخاصة لجورج الثالث ٠

وأكثر من هذا فقد تناولتها وقتها ، مسودة الاعلان في فقرته قبل الاخيرة ، والتى تقول : اننا نذكرهم (اخواننا البريطانيين) لاننا حين أنشأنا عددا من الحكومات،ارتضينا (نحن الامريكيين) أن يكون ولاؤنا لملك واحد مشترك مما يعتبر ذلك أساسا لميثاق صداقة دائم معهم ٠ أما الخضوع لمجلسهم النيابى ، فلم يـكن ذلك واردا في دستورنا ، وما ورد في خواطرنا مطلقا ، والتاريخ شاهد على ذلك (١٤) ٠

ان اعلان الاستقلال ، ليشير - باغتباط - في فقرته الثانية الى الفلسفة العامة للحكومة ، ويعرض للمبادىء الطبيعيـة في السياسة ، التى تفصح ذاتيا - للفكر المنثور - عن نفس المبادىء التى اعتنقها حزب « التورى » والوطنيون في القرن ال ١٨ ، كمـا أشار الاعلان الى قيمة المساواة بين البشر ، والتى خلقها الله لهم ، والحق الطبيعى لكل فرد في الحياة ، والحرية ، والبحث عن السعادة ، وحق الناس في أن يقرروا حـكمهم بأنفسهم ، وأن يقاوموا ، أو يثوروا ضد أى حكومة تتعـدى عـلى حقوقهم ، وأن يشكلوا حكومة أخرى بدلا منها ٠

قد جاءت صياغة الاعلان متأثرة بفلسفة لوك ، الى حد أن واضعها تعرض لاتهامه بالاقتباس عنه ، الا أن مورتون وايت ، الذى تصدى لتفسير الفكر الفلسفى الامريكى في بحث له بعنوان

« العلم ، والشعور في أمريكا » أشار فيه الى أن جيفرسون أكد بأنه لم ينقلّ الحقائق الخلقية والسياسية عن طريق منطق لوك وفلسفته ، وانما هو قد إستقاها من احساسه الخاص باعتبارها نابعة من قلبه ، لا من رأسه (١٥) ٠

وفضلا عن ذلك فان جيفرسون ، اذ ينكر أنه نسخصياغته الاعلان من أى كتاب ، أو بحث ، فانه يؤكد أنه لم يقصد الى اختراع أفكار جديدة ، أو يعبر عن مشاعر لم تكن واضحة من قبل ، وانما قصد أن « يضع أمام البشرية الاحساس العام بالموضوع في عبارات واضحة وقاطعة ، تدعو الى قبولها ٠٠٠ فلا هو قصد الى تأصيل المبادىء ، أو الاحاسيس ، ولا هو نسخ من أى كتابات خاصة أو سابقة ، وانما قصد أن نكون صياغته تعبيرا عن الفكر الامريكى » (١٦) ٠

* * *

الهـــــوامش

١ - مقالنا في « الخلفية الفلسفية للثورة الامريكية » - جريدة الجنوب الغربى للفلسفة ١٩٧٤ (٧٩ ١- ٢٠٢) .

٢ - طبعة معادة في دار توماس هويس ، (المشاعر الحقيقية في أمريكا (لندن ١٧٧٦ ص ٢١) .

٣ - برنارد بايلين » الاصول الايديولوجية للثورة الامريكية « (كمبردج . ماساشوستس ، جامعة ها رفارد١٩٦٧(ص٢٩)

٤ - بحثنا في « القانون الطبيعى في الفكر الثورى الامريكى » مجلة الميتافيزيقا (١٩٧٧ - ص ٢٨٦ - ٧١٤) .

٥ - في صدد الخدف الفلسفى بين الوطنيين ورجال القـــانون توماس هتشسون في « حوار بين مواطن أمريكى ومواطن انجليزى أوروبى » (١٧٦٨) نشرة برناردبابلينوفي الاصل اشارات أخرى بالهامش الى بحوث أخرى .

٦ - جوزيف برستلى : مقال في « المبادىء الاولى للحكومة » وفي « طبيعة الحرية السياسية والمدنية والدينية » .

٧ - جمعت ونشرت لريتشارد برايس .

٨ - أنظر شارلس هوارد ماك لوين « الثـــورة الامريكية » ، (شرح من الوجهة الدستورية) .

٩ - فرانسيس هتشسون « نظام الفلسفة الاخلاقية » .

١٠ - جوليان ب.بويد : مذكرات توماس جيفرسون - جامعـــة برنســـتون .

١١ - أنظر كارولين روبنز ، الكومنولث في القرن ١٨ - كمبردج ماساشوستس جامعة هارفارد ٩٦٦ ١.

١٢ - توماس بين « الوعى العام » طبعـــة كارل فان دورين كتابات توماس بين ، نيويورك المكتبة الحديثة .

١٣ ـ كارل بيكر « اعلان الاستقلال » (نيويورك ١٩٥٨) ٠
١٤ ـ جـــليان ب ٠ بويد ٠
١٥ ـ مورتون هوايت « العلم والشعور في أمريكا » ٠ (نيويورك ٠ صحافة جامعة أكسفورد ١٩٧٢ ٠
أنظر أيضا من مؤلفاتنا « الرأس والقلب ٠ بحث في عقـل توماس جيفرسون » كمحاضرة في معهدالفلسفةالامريكى بجامعة فوروهام ٢٣-٩-١٩٧٦ ٠
١٦ ـ كارل بيكر ، أنظر أيضا مؤلفنا « اعلان الاستقلال كتعبير عن الفكر الامريكى » مجلة الفلسفة العالمية ١٩٧٧ ٠ أنظر أيضا روبرت جينسبرج ، المعارضة البريطـــانية الاولى لاعلان الاستقلال ، ودراسات عن فولتـــير والقـــرن ١٨ (١٩٧٦) ٠

مذهب الحرية الدينية

للآبـــاء المؤسسين

بقـــلم
نيـــكولاس جايير
جامعة ايداهو ، موسكو ، ايداهو

أستاذ الفلسفة المساعد بجامعة ايداهو ، وتلقى تعليمــه بجامعة ولاية أوريجون والمدرسة العليا بكليرمونت ، ونشر له في الفلسفة الامريكية الاخلاقية ، وفي العمل الفلسفى ، وتتضـمن فلسفة اللاهوت ، وموت الاله ، طبعة جون جوب و « فلســفة اللاهوت لألتيرز » و « الفهم ، والدولية ، في محاضرات دراسية ، وله تحت الطبع » وتجنشتين وصيغ الحياة . ستظهر في سلسلة الفلسفة والعلوم الاجتماعية في مطلع ١٩٨٠ .

* * *

« لا يضيرنى أن يقول جارى أنه يوجد عشرون الهاً ٠٠ أو لا يوجد على الاطلاق طالما أنه لم ينشل جيبى ٠٠ ولم يكسر رجلى ٠٠ » ٠

توماس جيفرسون (ملاحظات في فرجينيا)

« من بين رؤسائنا منذ واشنجطون ، ومن جاء بعده ، لم يظهر أستاذ في الدين ، على الاقل ، فيما لا يتعدى مذهب التوحيد » ٠

بيرد ويلسون ، وزير المعارف أكتوبر ١٨٣١

* * *

اكتنف الكثير من سوء الفهم ، واللبس ، العلاقة بين العقيدة الدينية ، والثورة الامريكية ٠ فرأى البعض أن مولد الجمهورية الامريكية ، جاء متسقا مع العقيدة المسيحية ، مقياسا على التاريخ المسيحى ، بينما ، عارضها في الحقيقة الكثير من المسيحيين المحافظين من الوطنيين مثل جون جاى . وباتريك هنرى ، والكسندر هاملتون ، وصمويل آدمز ، وقلة معهم ، وانحاز كثيرون غيرهم الى الدعاوى البريطانية ٠

وبعبارة أخرى كان هناك مسيحيون متزمتون ، يرون أن الثورة ، مخالفة لارادة الرب ، وقد كتب « مارك نول » في مقال له عن « أنصار حزب التورى ٠٠ ومن الاقوى من الناحية الشرعية؟ » فعرض باقتدار الى أن أنصار التورى ، لم يكونوا منحازين فقط للانجليز ، بل كانوا أيضا من الغلاة ، والمتطرفين ، والكهان ، والرهبان (١) وبل كانوا يسوقون ضمن حججهم ، تعاليم بولس الرسول بأن يخضعوا للمبادىء ، والسلطات ، وأن يطيعوا الرؤساء ٠

أما رجال القانون المسيحيين ، فقد استندوا بقوة الى الكتاب المقدس في رفضهم الالتزام بالمشاركة في الثورة السياسية ، والتى كانوا يرون أنها ستنتهى الى الفوضى ٠

أما الصور الغالبة الاخرى في الثورة الامريكية ، فلم تكن ضد المعتقدات الدينية المحافظة في الشعب ، وان كان عدد من الليبراليين والاحرار ، في عصرنا هذا يغالون في وصفهم ، بأنهم ملحدون ، أو غيبيون ، أو حتى ، لا دينيون (١ ، ٢) ٠

وقد كان كل من جورج واشنجطون ، وجون آدامز ، وتوماس جيفرسون ، وجيمس ماديسون ، وتوماس بين ، وبنيامين فرانكلين ، جميعهم من المتدينين الاحرار الذين تأثروا كثيرا بالعلوم الجديدة ، والفلسفات العقلية ، التى تمخضت عنها حركة التنوير الاوروبية ٠ ومع ذلك فبرغم اعتقادهم بوجود الاله ، فان فلسفتهم الدينية كانت تنحبة في جملتها الى انكار الدين بمفهومه السائد اليوم ٠

وعلى هذا النحو ارتبطت عبارة « لا دينى » بمفهوم عام ينطبق على المفكرين ممن اتسموا بالتحرر الدينى في القرن ١٨

والحقيقة أن أحدا من هؤلاء باستثناء « بين » - ما كان يقبل أن يوصف بأنه لا دينى ، بالمفهوم السائد عند الانجليز والفرنسيين ، ومنذ بداية حركة الكهنوتية التى انتشرت في أوروبا ، فيما يظن على يد هربرت في شيزبورى ، وانتهت عند فولتير ٠

بيد أن جيفرسون استخدم كلمة « ألوهية » ، عند اشارته لوجهة نظره الدينية كتعبير للفظة لاتينية المقابلة التى نعنى

---

(١) المترجم : وهم الذين وان آمنوا بوجود الله الا أنهم لا يؤمنون بالرب والارسالات ، ولا ينتمون الى دين ٠

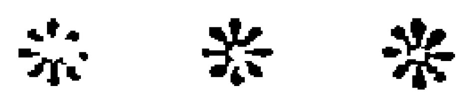
« مؤمن بالله » ، ويكتب في ذلك خطابا الى بنيامين روش ، يشير فيه الى أن اليهودية « نظام للالوهيـــة بمعنى أنه يؤمن باله واحد » (١) ويستطرد في استدلاله الى أن المسيح « صحح فكرة الالوهية عند اليهود » بأن قدم « أفكارا أصح لخـــواص الاله ، وللحكومة » وبأن قدم فلسفات أخلاقية أسمى •

وفي رسائله الشهيرة مع آدمز كان يشير مشيدا بفكرةالالوهية التى تعلمناها من مسيح نازاريت (٤) بينما ، عارضه بشـــدة المنكرون في الشمال (بما فيهم بين) الذين لم يؤمنوا بالانجيل، ولا بالمسيح وتعاليمه •

ويقول فرانكلين أنه كان قد اعتنق مذهب الالوهية ، في أول حياته ، الا أنه أعرض عنه فيما بعد ، ويرجع ذلك أساسا عجزه عن التفرقة بين الرذيلة والفضيلة •

كان فرانكلين فيلسوفا عمليا ، ولذلك لم يستطع أن يوافق على ما أسماه بالفراغ في « الاستدلال الميتافيزيقى عند أنصـار مذهب الالوهية » (٥) •

أما آدمز ، فعلى الرغم من أنه من المتدينين الاحرار ، فقـد عارض آراء بولنج بروك ، وبلاونت ، وفولتير ، فيقول عن بولنج بروك « ان ديانته مجرد مهزلة نظرية ، ان اساءته اســتغلال الدين المسيحى ، تنطوى على السطحية والسخرية » (٦) •



وفي ١٧٠٤ استطاع صمويل كلارك ، وهوخصم عنيف للادينية، أن يعنف طوائف اللادينيين ، ويحصرهم في أربعة على الاقل :

١ ــ طائفة تنكر الالوهية ، وتزعم أن الله لا علاقة له بالعالم الا في لحظة خلقه له ووضع قوانينه •

٢ ــ وطائفة تنكر الالوهية فيما يتعلق بالمسائل الاخلاقية، ولكنها تعترف بها فيما يقع من أحداث الطبيعة •

٣ ــ طائفة تؤمن بأن الارادة الالهية هى التى تحرك شئون البشر

في حياتهم ولكنهم لا يؤمنون ، بالبعث ، ولا بالآخرة •

٤ ـ طائفة تؤمن بوجود الله في كل مايتصل بالاخلاق ،وبالطبيعة ، والحياة الاخرى (٧) •

وقد كان للفكرة السائدة حول التساؤل عن مدى المفهـــوم الحقيقى للادينية وما اذا كانت تتفق مع مذهب الالوهية بمعناها الدقيـــق :

* فاذا كان ذلك حقيقة فليس من الجائز عندئذ أن يوصف فيما يظهر يضعهم ضمن طائفة شبه منبوذه •

* أنه من الواضح أن آثار حـــركة التنـــوير عـــلى الفـــكر الامريكى كانت في معظمها محدودة في نطاق متواضع حيث أمكن للفلسفة التجريبية ، للوك ، ولعلم نيوتن ، أن يحققـــا نوعا من التوافق مع بعض أشكال التحرر الدينى •

فلو أننا وصفناهم بأنهم لا دينيون ، نكون قد وصمناهم (باستثناء رأى بين) بوصمه اللادينية كعقدة أساسية ، بدلا من توجيهه لهم باعتبارهم صراحة ضد المسيحية والانجيل •

وفي كل الاحوال ، أعتقد أن خير ما نصف به هـــؤلاء الآباء المؤسسين هو أنهم « أحرار متديونن » •

وقد استخدمت ـ طبعا ـ كلمة « أحرار » بمعناها الاصلى المشتق من الكلمة اللاتينية ، والتى تعنى الخاصية التى «يتميز بها الانسان الحر » •

ذلك أن مذهب الحرية الكلاسيكى كان يمثل الفلسفة العامة في معارضة الحكومات الاستبدادية في أوروبا في القرن ٨١ ، والتى كان اول تجســيد كامل لها فى الثورتين الامريكية والفرنســية ، كما ترجمت فكرتها في مجال الحرية الدينية الى الفكر الحر غــير المقيد حول طبيعة الله ، ومن ثم رفضت ـ كما سنرى ـ اغلب المذاهب المسيحية الارثوذكيسية ، فضلا عن انها تمخضت عن

راى محدد فى الفلسفة الاخلاقية ، التى تاثرت فيها اشد التاثير بالفكــر الاوربى الحر ، والذى يقوم على قــاعده ثابتة من فكره المنفعة ٠

وقد انتهى رأى فلاسفتنا نهائيا ، الى تفضـــيل العقل ، والمنفعة ، على الالهام الغيبى ، فى تصديهم لمسائل الدين والاخلاق ٠

* * *

هـذا وقد تميز التحرر الدينى لهؤلاء الاباء المؤسسين بأربع خواص رئيسيه :

١ ـ الخاصية الاولى : هى ايمانهم بالله ، ولكن دون ان يكون بالضرورة هو الذى تشير اليه المسيحية الارثوذوكسية ٠

وسنعرض ـ من بين هؤلاء المتدينين الاحرار ـ لمناقشة فكرة الالوهية المنبثقة من اله الطبيعة « لتوماس بين » وذلك من خلال فكرة العناية الالهية لواشنجون ، وجيفرسون ، وفرانكلين ، ثم الهه الانجيل عند جون ادامز ، لان « الله » عند كل من هؤلاء ، لم يكن هو ما يدعو اليه الارثوذوكس ، ولان البعض منهم ، وصفوا بأنهم ملحدون وهو حكم غير عادل ، ولا اساس له على الاطلاق ٠

وكانت معظم الافكار التى سادت عن « الله » فى الفكر الحر انه « ذات » لا تتحدد بحدود ، او بخواص شخصـية ، مع رفض فكرة خواص الالوهية على النحو الذى وردت به فى الانجيل ، او فى العقيدة المسيحية ، كذات شخصية وبدلوا بها فكرة عن الاله منبثقة عن العقل البشرى ٠

وبرغم اصرارهم الحاسم فى استخدام الفكر العقلانى فى مسائل الدين ، فقد كان الاحرار عالمين بحدودها جيدا ٠

ذلك ان ملكه العقـل البشرى ، يتطلب منـا ان نقيم الحجج المؤيده لوجود اللـــه (وهى عاده حجج غائبه) ولكنها لا تسـمح بالمخاطره فى بحث خواصه الخاصه ٠

وهـذه هى عبارة « توماس بين » نسـوقها كمثل يفيد فى الدلاله على النقطة ، حين يقول « أننا نستطيع ان نعرف الله فقط فى بدائع صنعه ، ولا نستطيع ان نتوصل الى فكرة محددة عن اى خاصـيه من خواصـه ، الا عن طريق متابعه بعض المبادىء التى تقودنا اليها ، وان كان لدينا فكرة مختلطه عن قدرته وذلك ما لم تكن لدينا الوسائل التى تساعدنا على ادراك مداها ، ذلك اننا لايمكننا أن ندرك حكمته ، الا بادراك النظـام ، والطريقه التى ينفذ بها ارادته » (٨)

وهكذا يتضح أن الاحرار أنفسهم مقتنعون ، بفكرة عامة عن عدالة الله ، ومطلق علمه وقدرته .

وفى اعمال بولنج بروك (الذى قرأ له كل من جيفرسـون وادمز ، وفرانكلين ، وربما واشـنجطون ايضـا) لا نجد اصـدق تعبيرا ــ فيما تضـمنه حـديثه عن العقيده الالهيه ــ من تمييزه بين العناية الالهية الخاصة ، والعامة ، حين يشير بصدد الاولى الى نظرية العناية الخاصـة ان اللـه كتب على نفسـه ان يرعى مباشره ، كل فرد فى خاصـة شـئونه ، وهـو ما يبدو انه يمس الاراده الحره للانسان ، فى اختياره الحر ، ويلاحظ بولنج بروك ما يتضـمنه هذا الرأى من خطر المساس بحريه الانسـان ، فيطرح فكره اخرى مفادهـا ان الله يهيمن على الاطار الاساسى العـام لتصرفات البشر ، ولكنه لايتدخل فى تصرفاتهم على المستوى الفردى ، وسـنرى عند كلامنا عن واشـنجطون أنه أول رئيس للولايات المتحدة كان يعتنق هذا الرأى .

٢ ــ الخاصية الثانية : التى تمسك بها الاحرار ، بشده ، وهى الدعوه الى الفصـل بين المسـيحية كعقيده اودين ، وبينها .. كأخـلاق .. وقـد اثار ذلك اليأس والاعتراض بين طـوائف الارثوذكس .

ذلك ان الاحرار ارادوا ، مع استبعاد انضمامهم للعقيدة او

الشـعائر الدينية ، ان يتمسكوا بالمبادىء الاخلاقية الانسـانية المسـيحية ، والتى لابد وان يوافق عليها كل من المسـيحيين ، وغير المسيحيين وأن يتصرفوا على هديها فيما بينهم • لان تدين الشخص ليس دليلا على تمسكه بمبادىء الاخلاق ، ولهذا خلص الاحرار ، الى رأى قاطع لهم ، يفيد بأن الملحد ايضـا يمكن ان يكون على خلق فاضل •

على ان الاحرار لايؤمنون بأغلب المذاهـب الارثوذوكسيه ، فهم يرفضون ـ كما سنرى فيما بعد ـ كل او بعض المذاهب الاتيه وهى : التثليث والوهيه المسيح ، وولاده العذراء ، والانجيل ككلام حرفى صادر من الله مباشره كما يرفضـون الجبرية ، وجهنم ، والشيطان ، بينما كانت العقيده الوحيده التى امنوا بها ـ بعد ايمانهم بالله ـ هى خلود الروح ، والبعث ، او الحياة الاخرى على نحو ما •

بل لقد تعرضت العقيده التقليديه ، بصـدد البعث والحياة الاخره ، لبعض خلافات غريبة ، على نحو ما قرر جيفرسـون ، وهو فى احسن حالات صفائه ـ كما فعل لوك وبولنج بروك ـ بأن مسأله الحياه الاخرى ، والثواب ، والعقـاب ، لا يمكن ان يتحدد بالعقل وحده لان التصدى لها يعتبر انتقاص للكمال الالهى ، وان كل ما يمكن عمله فى هذا الصدد ، هو دعوه البشر الى عمل الخير فى هذه الحياة •

بيد ان جون ادمز ، كان اشد تمسكا بايمانه بالاخره . ولكنه مع مزيد من الدهشـة خاطر بالقول بأنها قد تكون غير ابديه ، فلما بلغ الثمانين من عمـره ، قرر « اننى اؤمن ايضـا بالحياه الاخره ، وبالثواب ، والعقاب ، ولكنها ليست خالدة » (٩)

اما فرانكلين ، فقـد ادلى بدلوه من الحجج ، انطـلاقا من مذهبه المادى (وكان هو وجيفرسون من انصار هذا المذهب المادى).

قال أنه يؤمن بقوة بالحياة الاخرى ، وأن لم يكن النعيم فيها أو الكمال مضمونا ، الا انها « بكل متاعب الحياه الدنيوية ، جديره (١٠) بما ذكره « توماس بين » عن هذه الحياه على نحو اشد غرابه بقوله « ان رايى الخاص هو ان هؤلاء الذين ينفقون حياتهم فى عمل الخير لهم ولغيرهم سينعمون بالسعادة فيما بعد ، وأن العصاه سيواجهون ببعض العقاب ، اما هؤلاء الذين لا هم اخيار ولا هم اشرار ، اولا يبالون بشىء من ذلك ، فسيسقطون بالكامل » (١١)

اما المفكرون الذين يفترض انهم مدركون للحدود التى تنطلق داخلها افكارهم ، فلم يتعرضوا لمخاطره كهذه بشكل محدد ٠

٣ ـ والخاصية الثالثة : للتحرر الدينى ، ترتكز على دعوه غير ناضجة ، الى الفصل بين الكنيسة ، والدولة حيث كان لدى الاباء المؤسسين ، معلومات واضحة عن النتائج المأسوية التى تعرضت لها الحكومات الاوروبية ، التى ارادت ان تفرض الايمان بدين معين وتساند الدعوه الى دين ضد دين او اديان اخرى ٠ ولهذا لم تظهر كلمة « الله » او كلمة « المسيحية » فى الاتفاق الدستورى ١٧٨٧ ٠ وكان الدستور (معدلا) قد نص صراحة ، على انه لا يجوز ان يخضع اى موظف رسمى لاى اختيار فى الدين ، ولا ان تتلقى ايه كنيسة اى دعم من الحكومة الاتحاد (الفيدرالية) ٠

٤ ـ اما الخاصية الرابعة : فتخلص الى اعتبار التحرر الدينى عقيده اساسية لحرية العقيده ، والتسامح الدينى ٠

وصحيح ان كثيرا من الامريكيين ، قد سبقوا الى الدعوة الى التسامح الدينى بين المذاهب المسيحية المختلفة ، ان ابائنا من الاحرار المتدينين وخاصة فرانكلين ، و جيفرسون ، وماديسون هم الذين ناضلوا من اجل ان تسود الحرية الدينية ، كاملة سواء للملحدين ، او لغير المسيحيين من المؤمنين بدين اخر ٠

وهكذا اصبحت امريكا بفضل ابائنا المؤسسين ـ الدولة التى تعيش فيها شعوبها من اى دين ، بما فيهم هؤلاء الذين لا دين لهم ويتبادلون المنافع فى سلام ٠

ولا شك ان الحرية الدينية الكاملة ، لاتعنى حرية العقيدة فحسب بل وتعنى ايضا « حرية »التحرر منها ٠ وقد لخص جيمس ماديسون هذا المعنى فى شعار اطلقة بأن « الفكر هو اقدس شيء نملكه » (١٢)

* * *

بنيامين فرانكلين (١٧٠٦ ـ ١٧٩٠)

يعتبر بنيامين فرانكلين ، واحدا من الرواد الذين قادوا حركة التنوير في أوروبا ، والرجل الاول في حركةالاحياء الامريكية ، وبما عرف عنه من القدرة الفائقة وبما شارك به مشاركة أساسية في كثير من المجالات العلمية والانسانية ٠

أما في المجال الدينى ، فهو يعتبر من أول وأعظم الليبراليين في أمريكا ، وكان يفضل الدراسة في أيام الآحاد ، ونادرا ما كان يذهب الى الكنيسة ، فاذا قصد الذهاب اليها ، يحس بالضيق ـ كما يقول في مذكراته الخاصة ـ حتى ليبدو له ، أن الوعاظ بها ، بدلا من أن يجعلوا من الناس ، مواطنين طيبين ، ينحون بهم ناحية التشاؤم ، على مذهب كالفن (١) ٠

ولفرانكلين ، موقف يتسم بالمعارضة الشديدة ، للنصوص التى وردت في دستور بنسلفانيا ، الصادر ١٧٧٦ ، خاصةبالدين،

---

(١) المترجم : جون كالفن ، مصلح دينى انجليزى نزح الى سويسرا (١٥٠٩ ـ ١٥٦٤) ويدعو مذهبه الى الجبرية ، ويميل الى التشاؤم ويصم البشرية بالشرور ٠

والتى ـ بعد أن أشارت ، بصفة عامة الى الحــــرية الدينية ، والتسامح الدينى ـ اشترطت مواصفات خاصة للعاملين ، أثارت غضـــبه ٠

وكان أحد العاملين قد أرغم على « الاعتراف بوجـود الله » وأن يقر بما يلى :

« اننى أؤمن بالله الواحد ، خالق الكون ، وحاكمه ، وواهب الخير ، والمنتقم من المسيء وأعترف بأن الكتب المقدسة : الانجيل، والتوراة ، نزلت وحيا من عند الله » (١٣) ٠

ومع ذلك ، خسر فرانكلين ، هذه المعركة في الاتفاق الدستورى، بعد أن اكتفى بالتوفيق بالنسبة ، لقرابين الروم الكاثوليك ٠

وكان قد اعتراه الشك في بداية حياته ، حــــول المسيحية الارثوذكسية (١٤) حيث نراه يشرح ذلك قائلا : « كنت ما أزال في الخامسة عشر من عمرى ٠٠٠ حين انتابنى الشك فيما أثير من الجدل حول عدد من النقاط في الكتب المختلفة التى قرأتها ، فبدأت أشك في الوحى ذاته » (١٥) ثم استقر لديه ـ مثل عدد آخـر من متدينى الاحرار ـ بأن المسيح » كان معلما اخلاقيا عظيما ٠

لكنه رفض أن يؤمن بمذهب « كالفن » عن شرور البشرية ، التى عبر عنها » جوناثان ادوارد « أحسن تعبير ، في قوله أنهـــا « الشرور التى تفوق الوصف » وانها « كالهاوية السحيقة ، أشد عمقا من جهنم » بينما يرى فرانكلين أن الانسان ، طيب بطبيعته ، أصلا ٠٠ برغم أنه خطاء ، ولكنه يستطيع « اذا استعمل عقله » أن يتجه الى الخير ، وأن يحيا حياة خلقية ، وبأقل قدر ممكن من الحاجة الى تدخل السماء ، ولذلك فان المواعظ الدينية ، لا تفتقر الا الى الدعوة الى الاخلاق ، والعمل الطيب ، على حين أن الايمان الدينى الذى لا يؤدى الى ذلك ، يصبح ولا فائدة منه ٠٠ وفي خطاب له الى جوزيف هيوى ، يقول فرانكلين « اننى أعنى الاعمـــــال

الطيبة الحقيقية ، والتى تصدر عن مشاعر الشفقة ، والرحمة، وحب الخير ، وروح التكافل العام ، وليس مجرد المحافظة على أجازات أيام الآحاد ، أو قراءة المواعظ ، أو سماعها ، أو اقامة القداس في الكنيسة ، والصلوات الطويلة ، المليئة بالزلفى ، والمديح ، والتى يقوم بها ـ حتى ـ رجال عقلاء ، أقل حضارة بأن يرضي عنهم الاله » (١٦) ٠

وكان فرانكلين يؤمن بالله فعلا ، ويدعوه في صلواته المتواضعة بالاب الخير ، القوى ، المنعم ، والقائد الرحيم ، ويدلل على ذلك بأن كل شخص لديه استعداد طبيعى للتسليم بالاعتراف « بقدرته اللانهائية ، وبأنه خالق الطبيعة » وأن عبادة الله ترفع الشخص الى حالة من السرور والمتعة العقلية ، وتحفزه على اتيان الاعمال الطيبة ٠

وواضح ، هنا ٠٠ أن فرانكلين ، ضمن عبارته تلك ، كلمة « العقلية » ليميز رأيه ، عن غير من الصور الدينية العاطفية ، والتى ترد الفضل كله الى الله وحده ، بينما تضم البشرية بالعجز الكلى ٠٠ وهى صور يعتقد فراكلين أنها تخرج بالناس عن عالمهم لينحولوا الى حالة من الشعور بعدم المبالاة ، بما يحدث فيه ٠

وعلى الرغم من العقائد الدينية السائدة في الاوساط العالمية الاخرى في ذلك الوقت ، لم تكن متجاوبة مع تحمسه للحياة الفكرية الخبرة ، هنا ، وهناك ، فان فرانكلين ، لو عاش عصره في أيامنا هذه ، لكان ـ بالقطع ـ « معاصرا » من المدافعين بقوة عن « تعاليم المسيح الاجتماعية والتى يهدف الايمان بها الى أن يقوم الدين بدوره في تغيير الحياة المباشرة لجميع الخلائق أيا كان موقعهم من الحيلة ، وأيا كانت أديانهم ٠

وقد أظهر فرانكلين ، في كتاباته ، أسس التسامح ، واستخدم

ـ في حرية ـ اسم « الله » ولكنه في بحثه الشهير « الشعائر ٠٠ والقداس » ٠٠ لم يضمنه ، أية اشارة الى المسيح ، كما أدرك بحسه ، أن تقسيم الدين بين عدد من القطاعات ، يعتبر أمرا سيئا ٠٠ وأن مثل هذه الحال ستنتهى بالناس على هذا النحو ، الى انقسامهم بين طوائف يقف بعضها ضد البعض ، وتعوقهم عن مواجهة التحديات الحقيقية للبشرية ٠

وقد وردت على لسان فرانكلين عبارة شهيرة ، تتضح منها الرؤية الحقيقية لوجهة نظره الدينية ، يقول فيها « أن الخطايا ، ليست ضارة لمجرد أنها ممنوعة ، وانما هى ممنوعة لانها ضارة » (١٧) وذلك هو موضوع النقد لاساسي للدين الارثوذكسي ، وسواء أكان الشخص مسيحيا ، أو سليما ، أو يهديا ، فانه يطيع الشرائع الالهية ، لا لانها صادرة من سلطة أعلى أصدرتها بمفردها فحسب ، ولكن لان العقل البشرى ، يرى في اتباعها أساسا لخيره ، ومنفعته ٠

ولذلك فان رؤية فرانكلين في طاعة القانون ، تعتبرأساسية لحماية حرية الانسان ، التى تعتبر ركيزة رئيسية للثورة الامريكية ، ولان الدستور الامريكى ، أكد في نصوصه ، على حرية انتخاب أعضاء الكونجرس ، ووضع نظاما للتفتيش ، ومراقبة الميزانيات ، كما استبعد أية قاعدة ، قد توحى بالانفراد بالسلطة المطلقة ، التى تقهر الناس على طاعة أية قوانين قمعية ، تتعارض مع منطق العقل ٠

ويبدو أن فرانكلين يرى نفس الرأى ، بالنسبة للقواعد والشرائع السماوية ، لان الله المستبد المطلق : لا يستبد بعباده الى الدرجة التى تجعلهم ضعفاء محرومين ليضطرهم فقط الى الخضوع لارادته المطلقة (فكرة القدرية) ٠٠٠ كلا ٠٠ وانما خلقنا الله أحرارا ، مكتملى الارادة والفكر ، ونزل الشرائع التى تتلائم مع العقل البشرى ٠

وعلى نفس الصورة التى تتجه الى تقبل القوانين التى يصدرها الكونجرس فاننا كذلك نتقبل بمنطق التشريع السماوى ونستجيب له ٠

ولواقع أن الفيلسوف الانجليزى جون لوك ، الذى تأثر به آباؤنا المؤسسون كثيرا ، يرى أن القوانين الوضعية التى تصدرها الدولة يجب أن تكون مرآة للقوانين الطبيعية التى أنزلها الله ٠٠

واذا كان جوناتان ادواردز أحد الامريكيين البارزين من أنصار كالفن ، قد اعتاد أن يدلل على قوة الله ، وجبروته بكلمات مثل الرعد والبرق ، وعلى عكس هذه الصورة وقف فرانكلين رجل المنطق العقلانى بما يضمه من مخلوقات مكبلة في ليله ، غير حرة بعالم يضم شعوبا ملتزمة بتلقائيتها ، متعطشة للمعرفة ، فخورة بعالمها العقلانى المتفتح ٠

* * *

توماس بين : (١٧٣٧ - ١٨٠٩)

لم يكن « توماس بين » مواطنا أمريكيا ، ومع ذلك كان اسهامه في نجاح الثورة الامريكية ، أكبر أثرا من غيره من المفكرين ، مما دعا لافاييت أن يقول مرة ، أنه « لا يمكن تصور أمريكا الحرة ٠٠ بغير توماس بين » (١٨) ٠

وقد قرأ كل مثقف في أمريكا لتوماس بين كتابه عن «الوعى العام » بل وتأثر به ، أيضا جنود واشنجطون ، الامبون . ولذلك فان « بين » يعتبر بحق ، صوت الشعب الامريكى الثائر ٠

وكان آخر ما صدر له كتابه « عصر العقل » و « في البحث عن الحقيقة وخرافة الكهنوت » ، وقد حقق الكتاب انتشارا واسعا بين القراء في أمريكا ، الا أن الامريكيين ، - كرد فعل للتعصب.

الدينى الذى كان سائدا في ذلك الوقت ـ ثاروا ضد ذلك الوطنى الكبير ، الذى سرعان ما تحقق له ، على عكس ما توقع ـ من أن ثمة ثورة من أجل الحرية الدينية الكاملة ، وحرية الفكر ، كان يجب أن تعقب الثورة السياسية ٠

ان رجلا من المتدينين الاحرار مثل جون آدامز ، عـــارض ، وكذلك توماس جيفرسون رغم أنه سعى الى عودته الى أمريكا ، الا أنه حظر عليه الاشتغال في السياسة وحتى أصدقائه من طائفة الكويكرز نبذوه ، ورفضوا أن يدفنوه ٠ *

ولم تتحسن سمعة « بين » لدى الامريكيين الذين قرأوا له « عصر العقل » ، الى حد أن تيودور روزفلت وصفه بـ « ذلك الملحد الصغير القذر » ٠

وأضاف هذا الوصف له بقوله (هناك خونة ، وخونة ، ولكن « بين » ينتمى الى هذا النوع ٠٠٠٠ الذى لا يعدو سلاحه الذى يصوبه ضد المسيحية ، مثل القربة المملوءة بالماء القذر) (١٩) ٠

ذلك أن من يقرأ كتابه « عصر العقل » لا يمكن أن يوافـق على أسلوب نقده للمسيحية ، والمجافي للدبلوماسية العلميـــة ، ولنا أن نتصور السمة التى غلبت على عبارات الكتاب فيما ورد عن ولادة العذراء من أن « ٠٠٠٠ المسيح ولد كما يقولون من شبح ، يطلقون عليه وصف ، مقدس ، وأنه وطأ جسد امرأة عقد زواجها به ، ثم بعد الزواج ٠٠٠٠ هذه النظرية ـ فيما أتحدث به لنفسي ـ لا أتردد في عدم تصديقها ، ووصفها بالخرافة ، والزيف بقـدر ما يوصف الله بأنه حق » (٢٠) ٠

---

* المترجم : جمعية الاصدقاء ، وجمعية الصداقة أسسها جورج فوكس (١٦٢٤ - ١٦٩١) ٠

على أن ثمة ما يستوقف النظر خلف هذه الهرطقة الهزيلة من بعض النقاط القاطعة والتى تهم الذين قرأوها • أولها ، أن « بين » أوضح بجلاء أنه ليس ملحدا ، بل ذهب الى حد القول بأنه استهدف في كتابه شجب الالحاد ، وآثاره ، وأن المسيحية ، في رأيه ، قامت على حجج ضعيفة ، وبدلا من أن تقاومه ، ساعدت - دون أن تدرى - على انتشاره •

فالبديهة الاولى ، في علم اللاهوت ، ترتكز عند « بين » على أن الله موجود وأنه خلق الكون « ليس أكثر » (٢١) وأن ما يعنيه بعبارة « ليس أكثر » أنه لا يعترف بالانجيل بحسبانه كلام الله المقدس ، ولا بتألية المسيح •• الرجل •• والمعلم الاخلاقى ، ولا بأن ثمة معجزات ، ولا ملائكة ، ولا جهنم ، ولا خطيئة في الاصل ، ولا تتليث ، ولا زواج عذراء ، وأن كل هذه الاضافات التى ألحقت بالبديهية الاولى (عن وجود الله وخلق الكون تعتبر خطأ ، وخرافة ، وأنها ضارة بقضية الدين •

وربما كان من أهم النقاط التى أثارها « توماس بين » تكمن في اعتراضه على فكرة الوحى ، من حيث أن المسيحيين الارثوذكس ، يعتقدون بأن الانجيل كله جزء من الوحى الخالص ، باعتباره رسالة منزلة مباشرة من عند الله •

ومع ذلك ، لاحظ « بين » أن الانجيل في معظمه ، يتناول تسجيلا لوقائع تاريخية حقيقية ، أو متخيلة ؛ وأنها لا تتسم بالخاصية التى يتسم بها الوحى اطلاقا ، لان الوحى عند ظهوره على نحو ما حدث عندما كلم الله موسي ، فان الله كان يتحدث الى شخص واحد •• وشخص واحد فقط •• فالوحى متوجه دائما الى أول شخص ، ومن ثم بالتعريف لقانونى ، قول سماعى يسمع من شخص بمفرده اذا كانت الرسالة توجه اليه •

أما الوحى الحقيقى – في رأى توماس بين – فهو الطبيعة ذاتها ، أى أن لغة البشر لا تصلح كوسيلة يتحدث بها الله اليهم ، لانها وسيلة هشة ، وغيرمناسبة ٠ ونما الطبيعة هى – مع ذلك – « الوجود الدائم ، أساسا ، والذى يستطيع كلّ انســـان ، أن يقرأه فيها ، ولا يستطيع تحريفها ، أو تزييفها ، ولا يمكن أن تفقد ، أو تطمس ، أو تتوقف ، لانها لا تعتمد في حركتها عـلى ارادة الانسان ، ولانها تقوم بوظيفتها بتلقائية ، تتواصل بين أطراف الارض من أقصاها الى أقصاها ، وتظلل كل الامم ، وكل العوالم ، وأن هذا الكون الذى « خلقه الله » هو الذى يوحى للانسان ، بكل ما يجب أن يعرفه عن « الله » (٢٢) ٠

ويركز المضمون الكامل لهذه النظرية ، فيما أعلنه «توماس بين » من أن اللغة الحقيقية للدين هى لغة العلم ، في أســـاس الكون ، يدعو الانسان الى الدراسة ، والمحاكاة كما لو كان يقول لسكان كوكبنا هذا ٠٠٠٠ « لقد صنعت أرضنا للانسان ليسكن فيها ، وجعلت السماوات العلى ، والنجوم مرئية ٠٠ لكى أعلمه العـلم والفنون ، وأنه يستطيع الآن ، أن يعمل لاسعاد نفســـه ، وأن يتعلم مما أفضت من النعم على الجميع ، أن يكونوا متعاطفين ، كل منهم نحو الآخر » (٢٣) ٠

هكذا كانت الموعظة الجديدة للوطنى العظيم «توماس بين» ٠٠ ولكنه بسبب هذه الموعظة الجديدة ، تعـــرض لمـــا ناله من غضب الشعب الذى ساعده لكى يصبح حرا ٠

* * *

جورج واشنجطون (١٧٣٢ - ١٧٩٩)

لعل ما أحاط بسيرة أول رئيس لنا ، يعتبر أقرب الى الاساطير ، مما أحاط بأى أمريكى آخر • ولقد كان الوزير (الانجليكانى) ماسون لوك ويمز ، مؤلف الرواية الشهيرة « شجرة الدوم » ، وعدد من الحكايات عن تدين واشنجطون ، وقد جمع البروفسور بول بوكر ، الاستاذ بجامعة ماساشوستس ، كل هذه الحكايات المختلفة ، في كتابه القيم « جورج واشنجطون ، والدين » ، وهو ما أدين به لهذا الكتاب في أغلب ماورد من النقاط التى ضمنتها هذا الجزء من البحث •

ولم يكن واشنجطون ، رجل فكر •• وانما كان رجل عمل •• فلم يكن من طبيعته ، أن يتعمق الظواهر ، أوالتحليلات التفصيلية للفكر ، أو العقيدة •

وبينما أنفق ، كل من آدمز ، وجيفسون ـ سنواتهما الاخيرة في قراءة الفلسفة واللاهوت ، وغالبا ما كتب كل منهما للاخر حولهما ، فان واشنجطون آثر الاعتكاف في الريف ، وشغل نفسه باتجاهات ، غير فكرية على التحديد • وفي رأى جيمس ماديسون أنه : « لم يتجه مطلقا الى تناول الحجج المؤيدة للمسيحية ، أو غيرها من الانظمة الدينية المختلفة •• ولا هو – في واقع الامر – كون رأيا قاطعا في هذا الموضوع » (٢٤) •

وربما لم تبلغ كتابات واشنجطون من الوضوح ، على النحو الذى يمكن أن نستبين معه ، موقفا ثابتا له أزاء الدين المسيحى ، وان كانت له بعض المواقف حول الدين بصفة عامة •• ومع ذلك •• فان ثمة دلالات قليلة ، تتضح من رسائله الخاصة ، ويومياته ، تفصح عن شيء من سوء ظنه بالطبيعة الانسانية •

فقد كتب مرة في حدى يومياته يقول انه كان يود لو جمع

ايراداته في أيام الآحاد ، ولكنه عدل عن ذلك ، لان الناس الذين يعيشون في أرضه « كان واضحا أنهم متدينون جدا » (٢٥) ٠٠ ثم كتب الى لافاييت في صدد التسامح الديني يقـــول « لانى لست مؤمنا متعصبا ، فانى على استعداد لان أناقش أساتذة المسيحية في الكنيسة ، ذلك الطريق الى السماء ، والذى يبـــدو لهم انه الطريق الممهد ، والمباشر ، وانه أيسر السبل وأقلها استثناء » (٦) ٠

ويبدو أن الامر الوحيد الذى شد اليه اهتمام ، واشنجطون ، من ناحية ميوله الدينية ، هو حماسه للماسونية الحرة ، وكان قد عين شماسا بالكنيسة ، ولكنه لم يكن يحضرها بانتظـــام (ثم توقف بعد انسحابه) ولم يشارك مطلقا في القداس ٠٠ وفي فترة رئاسته ، انتقده القس جيمس ابركرمبى خلال القائه موعظته ، ناعيا عليه أنه أعطى قدوة سيئة ، بعدم احتفـــاله بعشـــاء الرب (٢٧) ٠

وعلى الرغم من أن واشنجطون ، لم يشر مطلقا ، الى أية قراءة خاصة له في الفلسفة أو اللاهوت ، فان تحرره الديني كان ظاهرا بوضوح ، في اغفاله لاشارة في كتابته وأحاديثه الى مايتعلق بالالوهيـــة ٠

بل انه في كتاباته الموسوعية ، لم يتحدث سوى مرة واحدة عن المسيح ، وكان حديثه الوحيد ، ألقاه عرضا بمناسبة التقائه بهنود « ديلاوير » وصيغ بقلم غلبت عليه النبرة الارثوذكســية أكثر منه هو ٠٠ وفي أصل حديث له الى احدى القيادات الهندية ، يمكننا أن نلاحظ بوضوح ، تجاوزه عن ذكر لفظ الجلالة (الله) حين كتب بخط يده عبارة « الروح العالية العظيمة » (٢٨) ٠

وواضح أن واشنجطون لم يشر الى اســم « الله » بذاته ، وانما كان يستبدل به غالبا عبارة « العناية الالهية » كتعبير غير شخصي للاله ٠

فالاعتقاد « بالعناية الالهية » عموما – وبغض النظر عن المقدمة – وضح بجلاء ضمن الرسائل التى عرضت للاحداث تاريخيا ، باعتبارها صادرة عن المشيئة الالهية . والمواطنون في مجموعهم بصفة عامة (أى ليس فردا بذاته) موجهون بالعناية الالهية ، حيث نلمس في هذا الصدد ، ملامح واضحة لمذهب القدرية ، الذى ورد في كثير من الكتابات حول تصاريف الله ، التى يسير بها العالم .

بيد أن الاله الذى يستجيب الى دعوات الداعين من خلائقه ، ليس هو اله العقل الخالق لقوانين الطبيعة الابدية ، ذلك أن الفكرة العامة التى استقرت بصورة ما ، هى أن الله هو صاحب الامر وحده في تغييرها ، ولا معقب عليه .

ولم يطرأ ما يقتضي تغيير هذا الرأى في حياة واشنجطون ، ففى عام ١٧٧٦ ، نراه يقول « اننى لا أحزن .. ولا أنعى ، لاى تصريف من تصاريف العناية الالهية ، لاننى أوافق الى أبعد مدى ، على أن رأى مستر بوب – مهما يكن – هو الرأى الصحيح .. » (٢٩) .

وفي عام ١٧٩٧ ، ظل على موافقته » لكن ليس من حق الانسان أن يتعقب الحكمة الالهية ، وأن أحسن ما يفعله ، هو أن يخضع لاوامرها .. وقد علمنا العقل والدين والفلسفة ، أن نفعل ذلك » (٣٠) .

وهذا هو الدكتور بنيامين روش الطبيب العالم ، وصديق فرانكلين يقرر لتوماس جيفرسون ، أن واشنجطون ، بعد تركه الرئاسة ، كان قد التقى بمجموعة من رجال الدين الذين قدموا له عددا من الاسئلة ، وطلبوا منه أن يجيب عليها ، ولم يكن قد صدر منه خلال رئاسته ، أى تأييد علنى للمسيحية ، لذلك كان

ضمن أسئلتهم التى وجهوها له ، سؤالٌ عما اذا كان مسيحيا أم لا ... وقد أجاب واشنجطون على جميع الاسئلة .. الا هـــذا السؤال المحرج (٣١) .

على أن التسامح الدينى الذى أبداه واشنجطون : لدى جميع الدوائر المسيحية ، كان دليلا آخر على تحرره الدينى .. ويمكن الاستدلال على ذلك من واقعة شهيرة له ، عندما منع جنوده من احراق دمية تمثل بابا الروم الكاثوليك ، في الاحتفال بالـ « فوكس داى » .. ومرة أخرى حينما كان يبحث عن خدم جدد . فقد ركز اهتمامه في الاختيار على كفاءة العمال ، أيا كانوا من « المسلمين ، أو اليهود ، أو المسيحيين .. من أى دين .. أو حتى ملحدين » (٣١) .

ومع ذلك فان واشنجطون كان يؤمن بقوة ، بضرورة فصــل الكنيسة عن الدولة .. وربما كان من أكبر مظاهر الخلاف في الرأى حول هذا المبدأ ، الذى كان لواشنجطون دور فيه ، حين عــرضت مسألة معاهدة « طرابلس » التى يبدأ نص المــادة ١١ منها بهذه العبارة : « بما أن حكومة الولايات المتحدة ، ليست قائمة بأية حال ، على أساس الدين المسيحى .. » (٣٣) .

وقد أثار هذا النص ، في وقت لاحق ـ سادت فيه العــواطف الدينية ـ عددا من التساؤلات لدى الارثوذكس ، الا أنه في عــام ١٧٩٦ ، وبعد أن ساد الفكر الدينى العقلانى أقــره الــرئيس واشنجطون ، ثم عرضت المعاهدة بعد ذلك على مجلس الشيوخ ، الذى صدق عليها في عام ١٧٩٨ ، دون أى اعتراض (٣٤) .

وعلى كل حال فقد وضح تماما أن جورج واشنجطون كان من المتدينين الاحرار : وكان يؤمن بالله متمثلا في العنــاية الالهية ، ـ في غير ذات محددة ـ وان كان من المحتمل انه لم يكن يؤمن بأى مذهب من مذاهب المسيحية ، الارثوذكسية .

وقـــد خلص بول بوللر الى هـــذه النتيجة بقوله « لو كان واشنجطون ، مسيحيا ، لكان بالتأكيد بروتستانتيا من أكبـر دعاة المذهب البروتستانتى » (٣٥) وفي خـــلال موعظة دينيــة مشهورة في عام ١٨٣١ أعلن بيرد ويلسون أن واشنجطن ، لا يعدو أن يكون واحدا من الموحدين (٣٦) ٠

ومع بداية عام الخمســـينيات ، وفي وقت تزايدت فيه المشاعر الدينية ، أقر الكونجرس دون مناقشة ، قانونا ، يقضي باقامة « قاعة الصلاة الرئيسية » وكان من بين المتاحف المخصصة في هذا البناء ، نافذة زجاجية ملونة ، تصوير جورج واشنجطون، راكعا للصلاة في وادى « فورج » وقد لاحظ بول بوللر ، أن واقعة الصلاة في وادى « فورج » ليس لها أى أساس من الحقيقة (٣٧) بل أن كثيرا من الناس ، ومنهم مارتا واشنجطون شــهدوا بأن واشنجطون ، (بعكس الكثير من المتعبدين في ذلك الوقت) لم يركع قط للصلاة في الكنيسة ٠٠٠٠٠ (٣٨) ٠

ذلك أن من الواضح مما عرفناه عن شخصية واشنجطون ، وفلسفته أن هذه اللفتة من الكونجرس ، وأن صـــدرت بمنتهى حسن النية ، الا أنها كانت كفيلة بأن تثير أكبر الضيق ، لدى واشنجطون نفسه (وكفاه ما أصابه من رواية شجرة الدوم) لان شخصيته المتميزة ، وخاصة في المسائل الدينية ، تجعلنا نجزم بأنه كان ســـيرتاع لو علم بأن الدولة أقامت له قاعة للصـــلاة تتصدرها صورته لتلفت اليه الانظار وهو راكع يصلى ٠

هذا وأبدت ابنه واشنجطون بالتبنى ، ملاحظة لها خلصت منها الى هذه النتيجة الصحيحة وهى « انه لم يكن من هـــؤلاء الذين يتصرفون ، أو يصلون لكى يراهم الناس وانما كان يحتفظ بعلاقته بربه سرا لنفسه » (٣٩) ٠

توماس جيفرسون (١٧٤٣ - ١٨٢٦)

يعتبر توماس جيفرسون من أكبر العقـــول التى أثرت في التاريخ الامريكى فهو الى جانب كونه مفكرا ، كان رجل دولة ، بمعنى الكلمة ، وكان له من شجاعة الرأى ، ما يمـكن أن يؤهله للاستاذية في العلوم الكلاسيكية ، والسياسية ، والفلســـفة ، واللاهوت ·· ولو قدرنا ، في ضوء ما تحمس له في كتـــاباته ، أى الدراسات الاكاديمية التى يختار أن يتخصص فيهـا ، لكان من المتصور ، انه سيختار علم اللاهوت ، ودراسة الانجيل ·

ويقول بول بلانشار في كتابه «الله ·· والرجل في واشنجطون» أن جيفرسون « ربما كان أكثر اهتماما بالدين من رؤســـائنا الآخرين ، وان لم يكن عضوا بالكنيسة » (٤٠) ولكنه مع ذلك هوجم بشدة ، واتهم في انتخابات الرئاسة سنة ١٨٠٠، «بالالحاد، وبأنه داعية للمساواة في فرجينيا » وهكذا مرة أخرى ، نلاحظ أن الارثوذكس لم يستطيعوا أن يتفهموا قط، معنى الحرية الدينية، أو يحترموها ·

وفي عام ١٧٨٧ كتب جيفرسون رساله أبوية ، ينصح فيهـا ابن أخيه ، بيتر كار ·· وتتضمن ، نظرة قيمة لمنهج النقد، الذى كان جيفرسون نفسه ، يستخدمه ، في بناء وعرض آرائه الخاصة في الدين ، وكانت القاعدة الاولى ، والاساسية ، تلك التى تتعلق بدور العقل فيقول : « حدد للعقل موقعه بكل ثقـــة ، وادع الى محكمته ، كل حقيقة ، وكل فكرة ، واسأله بكل جراءة ، ولو عن وجود الله » (٤١) ·

أما القــاعدة الثانية : فتنبثق من القاعدة الاولى ، وتتعلق بالانجيل ، ويقول فيها ان استخدام العقل يستتبع معــه فحص الانجيـــل بعين النقـد ، فاذا ما اعتبرناه من صـــنع البشر فانه يكون عرضــة للصـواب والخطـأ ، وعـلى سـبيل المثـال

فاننا سنرصد بعين النقد ، الاحداث التى تبدو لنا مناقضـــة لقوانين الطبيعة ، وعندئذ لا بد للعقل أن يستبعد ما بهـــا من أســـاطير ٠

وقد خلص جيفرسون من تحليله النقدى ، الى الايمان بالله ، ايمانا كاملا ، ولكنه رفض الاعتقاد فيما عدا ذلك (أو معظمـه ان لم يكن كله)مما ورد في العقيدة المسيحية ٠٠ فلم يؤمن بأن المسيح هو الله ، وانما هو يدعو فقط الى (ســعادة البشر) ولم يؤمن بولادة العذراء ، ولا بالتثليث ، ويرى أنه غير مستساغ ٠٠٠ وفي كتاب له الى جيمس سميث عام ١٨٢٢ ، يقول له فيه . « ان مغالطة اثناسيوس بأن الواحد : ثلاثة ، والثلاثة : واحد ٠٠ شيء لا يستسيغه العقل البشرى ، ذلك أن أى انسان متفهم لا يمـكن أن يدعى أى فـــكرة عنها ٠٠ » (٤٢) ثم يطلب من سميث أن يحتفظ برأيه ذاك ، سرا بينهما ، حتى لا تتعـرض ســـمعته للتشهير بها من لدن هؤلاء الذين يعتقـــدون أن التسليم التـام بالعقيدة المسيحية ، هى الدليل على تدين الشخص ٠

وقد ظل جيفرسون يدعو الناس ، الى أن يكونوا مسـيحيين (حقيقيين) في ضوء ما أصر عليه من أن القيمة العظمى في رسالة المسيح ، انما تكمن في الاعمال الطيبة ، لا في الشـــعائر غـير المستساغة ، كما ظل على اعتقاده بأن المسيحية ، هى أحسـن الاديان الممكنة بسبب دعوتها الاخلاقية ، واحتفائها بالعقـــل البشرى ٠٠٠ وفي خطاب له الى هوسي روبنسون سنة ١٨٠١ يقـول فيه « ٠٠٠ الدين المسيحى ، لو أمكن تنقيته من الخرق البالية ، التى نشروها عنه ، ولو أمكن رده الى نقائه الاصيل ، والبساطة التى اتسم بها صاحب دعوته الخيرة ، فانه يعتبـر بين الاديان

---

* المترجم : ٢٩٦ - ٣٧٣ م ويقال أن فـكرة التثليث نسبت

الاخرى ، أقربها الى الحرية والعلم ، وأيسرها انطباعا بالعقل البشرى » (٤٣) ٠

هذا ٠٠ وقد حاول جيفرسون أن يستصفى «النقاء الاصيل، والساطة » لفلسفة المسيح في كتاب له أسماه « حياة وأخلاق مسيح عازاريت » * ٠٠ وقد اشتهر هذا الكتاب باسم « انجيل جيفرسون » ، وقصره على ما اختاره من النصوص التى تؤيد العقائد التقليدية مثل ألوهية المسيح ، وولادة العذراء ، والتثليث ، وجهنم ٠٠ وغير ذلك من المذاهب التى انطوت على اضافات سياسية ، أراد بها رجال الدين،أن يوسعوا من سلطاتهم وسلطة الكنيسة ٠

وكذلك كتب جيفرسون في نفس الموضوع ، الى جون آدمز يقول ان « أعظم أعداء العقيدة المسيحية ، هم هؤلاء الذين يسمون أنفسهم الشراح ، بينما هم قد حادوا عن الحق في سبيل اقامة نظام خيالى غيرمفهوم على الاطلاق ، وليس له أى أساس مما تضمنته كلمات المسيح الاصلية » (٤٤) ٠

وفوق كل هذا ، فقد دلل جيفرسون ، على أن الاعتقاد بألوهية المسيح ، ليس ضروريا ، لكى يحب كل منا ، جاره ٠

ويرى جيفرسون ، أن جون كالفن ، يعد واحدا من أعظم الرافضين لتعاليم المسيح ، ومع ذلك ، وعلى حد قوله في خطابه آدمز سنة ١٨٢٣ ، فانه ـ أى جيفرسون ـ لا يملك الا أن يدينه ٠٠ فقد كان كالفن « ذا روح شيطانية شريرة »وانه ابتدع دينا يقوم على « مذهب الشر » ٠٠ وبعد أن عدد أخطاء كالفن ، مثل قوله أن الله قدر اختيار الصفوة المتميزة ، كما أنه هو الذى قدر

---

* المترجم : وتوجد بالجليل بفلسطين ٠

شرور البشرية ·· عقب على ذلك بقوله « ربما كان يعذر ، لو أنه أنكر وجود الله ، بدلا من الاساءات البذيئة التى تهجم بهـــا عليــه » (٤٥) ·

ولقد كانت آراء جيفرسون في الدين ، محل معارك طاحنة ، خلال انتخابات الرئاسة سنة ١٨٠٠ وكان لها صدى كبير في ذلك الوقت ، أزاء محاولات خصـــومه ، وغـــيرهم من الاتحـــاديين (الفيديراليست) مهاجمته بسبب تحـــــرره الدينى ، ونشر الاشاعات عنه بأنه ، سيصادر كل الاناجيل في البلاد ، ليفـــرض انجيله بدلا منها ، الامر الذى دعا ألكسندر هاملتون الى اتخـاذ وسائل سياسية مباشرة لضرب انتخاب جيفرسون في نيويورك ، حتى يمنع « ملحدا في الدين » ومتهوسا في السياسة من أن يتولى دفة الدولة ، لولا أن جون جاى محافظ نيويورك في ذلك الوقت ــ وهــو من الفيدراليين ــ رفض اقتراح هاملتون ·

وكان لجيفرسون رأى في تعميم الصلاة بالمدارس ، يشبه رأى أحد أحرار المحكمة العليا ، القاضي ويليام أدوجلاس ، والذى سار على مبادىء الحرية الدينية ، وناضل مع ماديسون في هـذا السبيل ، الى أن انتهى الجميع الى رأى بأن تكون الصـــــلاة اختيارية ، وأن تخصص لها قاعة منفصلة لهذا الغرض ، وهو ما يتفق مع رأى جيفرسون ، ولكنه زاد على ذلك شرطا آخر بأن تكون المعونات المـالية التى تقدم لتسيير العادة ، من مصـــدر غير ضريبى (٤٦) ·

وقد آمن جيفرسون ايمانا راسخا بضرورة الفصل بين الكنيسة ، والدولة ، الى حد أنه ، هو ، وأندر جاكسون ، كانا الوحيـــدين من الرؤساء الذين رفضا أن يقيما الاحتفال التقليدى للرئاســـة

بيوم الشكر (٤٧) ·· وكان واشنجطون هو الذى بدأ هذا التقليد في فترة رئاسته الاولى ، معتقدا أن الاحتفال لايعدو أن يكون مجرد « توصية » غير ملزمة ، ولذلك يشعر بأنه خالف المبـــدأ ، الا أن جيفرسون مع ذلك احتج بأن الدولة ، لا يجب أن تحتفل رسيا بأى احتفال دينى بما في ذلك الاحتفال بصلاة يوم الشكر ·

وفي مواضع كثيرة من كتاباته ، أشار جيفرسون الى أن الحكم على أى دين ، لا يكون على أساس الكتاب أو العقيدة التى أنزل بها ، وانما يكون على أساس آثره الاخلاقى في المجال العملى ·· وفي خطاب له الى مايلزءكنج ، يقول فيه « يلزمنى دائما أن أؤمن أساسا بأن الدين شيء عظيم، اذا أدى الى حياة شريفة ·· » (٤٨)

بيد أن مذهبه في المنفعة ، لم يكن يتوائم من الناحية النظرية، مع ذات النقاء الذى دعا اليه « بنتام » أو « ميل » من حيث أنه يؤمن بأن الله ، قد وهب الناس جميعا ، ملكة الحس الخلقى ، التى يميزون بها بين الصواب والخطأ ·

وفي ملاحظة لادريين كوتش يقول فيها أن جيفرسون «تناول نظرية الحس الخلقى ، بصيغة غير ارثوذكسية ، وقدم أساسا لتغيير معايير أحكامنا الاخلاقية تاريخيا وتنقيتها اجتماعيا» (٤٩) بينما يشيد جفرسون بقوة كنموذج للمنفعة «بالمزايا الاجتماعية» لنظرية الحس الخلقى ، وان كان من المتصور، أن توجد استثناءات عديدة ، لاية قاعدة أخلاقية ··· وحالة كهذه « تتطلب منـــا أن نحاول ، بيان مظاهر القصور في التعليم ، وأن نلجأ الى المنطـق والحساب ·· ، كأن نقيم ـ مثلا ـ الادلة بمنطق الحساب الدقيق، على أن الامانة تؤدى الى مضاعفة الربح في المدى الطويل » (٥٠) ·· ويخلص كوتش من ذلك الى أن جيفرســـــون أطلق بعض المواصفات التى اكتملت بها قناعته ، وكشفت من شدة تحمسه لمذهب المنفعة (٥١) ·

وربما كان آخر ، اختبار لجيفرسون ، كداعية لهذا المذهب، يكمن في السؤال الذى وجه اليه : هل يمكن للملحد أن يكون على خلق ؟ ·· ونجد جوابه على السؤال بالايجاب في رسالتين له على الاقل :

أولاهما ، في خطابه الى توماس لو والذى سبقت الاشارة اليه ، ويتضح منها ، مدى احترامه للمذهب الالحادى ، ودفاعه القوى عن أخلاقيات الفلاسفة الفرنسيين من أمثال : ريدرو ، ودالمبرت ، ودولباخ ، كوندورسيت · فمن المعروف أنهم يعدون من أعظم الرجال ، فضلا ، ومن ثم فان فضائلهم ، لا بد وأنها ترجع الى أساس آخر غير حبهم لله ·

أما الرسالة الثانية ، فهى تلك التى ضمنها خطابه الى ابن أخيه بيتركار ، آنفة الذكر حيث أشار فيها جيفرسون صراحة (مع توقعه من كار الصغير ، بعد استخدامه منهج النقد الذى اقترحه عليه أن ينتهى به ذلك الى الالحاد) الى أنه « اذا انتهى معك الى الاعتقاد بعدم وجود اله فستجد الحافز على التمسك بالفضيلة ، في الراحة والسرور الذين تشعر بهما اذا تحليت بها، وفي الحب الذى ستحظى به من الآخرين » (٥٢) ·

وفي ضوء رأيه هذا ، يستبين لنا موقفه الذى ينطوى على أعظم قدر من التسامح الدينى وهو التسامح الذى ما كان ليبرز بهذا الاسلوب ، المستنير ، الا في اطار الدين الطبيعى للاحرار والذين خلصوا الفلسفة الاخلاقية من أسار العقيدة الدينية ·· وهكذا ·· آمن جيفرسون ، بأن ذلك هو الهدف الذى يجب أن تتجه اليه الحياة الدينية كلها ، في أمريكا ، وأن تكون للامريكيين ، الحرية الدينية الكاملة ، أى حريتهم في التدين ·· أو في التحرر من الدين ·· سواء بسواء ·· ولكن جيفرسون ·· سرعان ما اكتشف

من خلال تجربة شخصية خاصة له ، ان فكرته بعيدة التحقيق ، حين تعرض لاتهام الواشين له في أخلاقه ، في انتخابات ١٨٠٠ ، فضلا عن الاساءات التى تعرض لها صديقه « توماس بين » بعد عودته الى أمريكا ٠

* * *

جون آدمز (١٧٣٥ - ١٨٢٦)

قد يدفعنا الانطباع الاول لثانى رئيس لنا ، الى القول بأنه لا ينتمى الى أحرار المتدينين الذين تحدثنا عنهم في هذا البحث٠

ذلك أن لعائلة آدمز ، جذورا قوية ، تتصل بمذهب «كالفن» كما أن جون آدمز كان دائم الانتظام في زيارة الكنيسة ، وفي قراءة الانجيل ، حتى انه حينما التقى بفرانكلين في عمل له بباريس ، قال عنه انه « لا دين له ٠٠ وأن جميع الملحدين ، واللاهوت والمتحررين ، والفلاسفة ، والنساء ٠٠ كلهم لديه سواء » (٥٣) وعندما ظهر كتاب « عصر العقل » كان رد الفعل لديه عنيفا ، ازاء هذا الكتاب ، حتى انه لام مؤلفه «توماس بين» لوما شديدا على هذه « الترهات » التى ذكرها في كتابه عن العهد القديم ٠

وقد تمسك آدمز بايمان لا يتزعزع في الله ، ويقول في ذلك أن مثل هذا الايمان ، ضرورى للاخلاق ، وفي الوقت نفسه اعترف بدور العقل البشرى فيها ٠ ولكنه على خلاف جيفرسون ، وفرانكلين ، لم يبد حماسا في تأييد القول بأن الكمال للعقل البشرى وحده وانما كان ايمانه قاصرا على العناية الالهية ، وبالمعجزات ، وبأن الانجيل قد اشتمل على « أكمل فلسفة ، وأكمل أخلاق ، وأحسن السياسات نقاء » (٥٤) بل انه ذهب الى حد القول صراحة بأن مبادىء الثورة الامريكية ، هى ذاتها ، المبادىء

العامة للمسيحية (٥٥) ٠

ومع ذلك فان آدمز هذا ٠٠ هو نفسه الذى وقع معاهدة طرابلس بما فيها المادة الشهيرة !! والتى تبدأ بالنص على أنه ٠٠ « بما أن حكومة الولايات المتحدة ليست قائمة بأية حال على الدين المسيحى ٠٠ » وهو ما يبعث على التساؤل حول ماينطوى عليه ذلك من التناقض مع آرائه التى ذكرناها ؟٠٠ ولو أننا فهمنا بوضوح ما الذى كان يعنيه آدمز بعبارته عن « المبدىء العامة للمسيحية » لتبين لنا أنه ليس ثمة تناقض ، لانه مثل غيره من الاحرار المتدينين في عصره ، كان يؤمن بأن الرسالة الاساسية للمسيح ، رسالة أخلاقية ، وليست رسالة مذهبية ، فالحق والعدالة ، والحرية ، والاخاء ، كلها من مبادىء المسيحية ، وأن هذه المبادىء هى التى شعر آدمز ، بتوافقها مع مبادىء الثورة الامريكية ٠

وصحيح أن نضال الثورة الامريكية ، لم يقم على أساس ألوهية المسيح ، أو التثليث أو ولادة العذراء ٠٠ ومع ذلك فلو رجعنا الى معاهدة طرابلس ، فسنجد أنها تنمشي تماما مع المبادىء التى قامت على أساسها الولايات المتحدة ، وهى ، الحرية ، والعدالة ولكنها لم تقم على أساس عقائدى للدين الارثوذكسي ٠

وهكذا ، وضح أن آدمز ، قد تحول عن تمسكه الشديد بمذهب « كالفن » الذى كان يعتنقه في بداية حياته ، على نحو ما أكده قوله في مقدمة احدى يومياته ، بأنه بدأ يكره الذهاب الى الكنيسة ، وأنه ضحى « بآحاد القربان » ٠٠ وبتعاليم « جون كالفن » البالية (٥٦) ٠

وقد وضح أيضا ، أن بعض الناس ممن كانوا حوله ، أحسوا

بعدم اقتناعه ، وعرفوا آراءه التحررية : على نحو ما يشير في مقدمة احدى يومياته عام ١٧٥٦ ، (وعمره ٢١ عاما آنذاك) الى مناقشة جرت بينه ، وبين شخص يدعى ماجور جرين ، حول ألوهية المسيح انتهى منها الى عدم الاقتناع بما ساقه صاحبه من حجج على الاطلاق ، حيث يعقب على ذلك في هامش يوميته قائلا : « وهكذا اصطنعوا الغموض ، ليجعلوا منه غطاء يخفون تحته مغالطاتهم » (٥٧) .

وكان آدمز يؤمن ايمانا عميقا بالمبدأ الاساسي للتحرر الدينى ، الذى يرتكز على الفصل بين الاخلاق المسيحية ، وبين العقيدة المسيحية ، وتمايز كل منهما عن الاخرى كما كان مقتنعا ـ مثل جيفرسون ـ بأننا قد نجد في الانجيل ، الفلسفة الاخلاقية فقط .. ثم يتساءل : « من أين لنا أن نعرف الحكمة من المواعظ .. والشعائر ، والاعترافات والمواثيق والعهود .. وكل هذه الاثقال .. من الامور الجوفاء التى نجدها محشرة في الدين ، هذه الايام » (٥٨) .

وقد اشتهر آدمز بأنه عقلانى متمكن ، وأنه يستمتع بتبادل الرأى مع الناس من أمثال بنيامين روش ، وتوماس جيفرسون (بعد ذلك) .. كما انه قرأ بنهم في العلوم الكلاسيكية ، والفلسفة ، واللاهوت ، وافتتح دراسات في مجالات الاجتماع والدين ، والدين المقارن ، وكان من رأيه ، اننا يجب أن ندرس الاديان الاخرى في العالم ، وأن نتقبل من خلالها الآراء الاخرى ، ان استطاعت أن تثبت وجودها في حدود ما يتفق منها ، مع العقل والمنطق السليم (٥٩) .

وقد خلص من ذلك الى أن كل من يتمسك بالاخلاق المسيحية ، هو الذى يجب أن يوصف بأنه مسيحى ، حتى ولو كان ممن لا يؤمنون بألوهية المسيح ، أو بالتثليث ، وهذا الرأى يتضح ببساطة من كتاب له أرسله الى جيفرسون عام ١٨١٣ يقول فيه

« نعم أنا أؤمن بأن كل الرجال الشرفاء منكم مسيحيون،بالمعنى الذى أقصده من هذه الكلمات » (٦٠) .

ويقول آدمز ، تعبيرا عن شدة اهتمامه بالاخلاق«أن الفضيلة ـ وليست الحرية ـ هى المبدأ الاول للحكومة » (٦١) ذلك أن ممارسة الحرية تتسم بالمسئولية ، ثم انها لا تزدهر ما لم تكن مرتكزة على أسس أخلاقية ، ويدلل أدمز على ذلك بأن التعاطف الانسانى ، انما ينبع من كوننا طيبين ، لا نفعل الا الصواب ، وذلك خير من ترك الشخص يفعل ما يريده .. فأولوية الفضيلة عند أدمز ، قد لا تتوائم مع نظرة الاحرار من المعاصرين ، الذين يتمسكون بحق الناس في أن يفعلوا ما يشاؤون ، طالما انهم لم يقتلوا ، ولم يعتدوا ، ولم يسرقوا أو ينصبوا .. ولو أن هذا الرأى ما يمكن أن ينال موافقة آبائنا المؤسسين .

وعلى الرغم من أن آدمز لم يكن طائفى المذهب ، فقد استمر يتحرك ، أكثر ، وأكثر في الاتجاه نحو فكرة التوحيد في آخر حياته ، وقد وضح ذلك بجلاء في رسائله مع جيفرسون والتى يبدو منها أن أدمز ـ وليس جيفرسون ـ كان أكثر تحمسا للتوحيد .

هذا وقد اكتشف كل من أدمز ، وجيفرسون، بعد أن اندملت الجراح السياسية ، أنهما يتفقان في عدد من النقاط بشأن الدين،فكلاهما شجبا مذهب جون كالفن،وصرحا بعدم موافقتهما، هؤلاء الذين يؤمنون بأن التثليث ، أو ألوهية المسيح ، من الامور المتصورة عقلا .. ومع ذلك فلم يصرح أى منهما علنا ، بشيء من آرائه المناهضة للمذهب الارثوذكسي الى أن بلغ آدمز الثمانين من عمره ، حيث نراه يلخص معتقداته الدينية في أن « دينى يقوم على أساس حب الله ، وحب جارى ، والامل في أن يغفر لى ذنوبى ، وأن يقبل توبتى وأن أقوم بالواجب كماتفرضهالضرورة وأن أتجمل بالصبر على مساوىء الحياة التى لا مفر منها ، وأن

ألتزم بواجبى في ألا أرتكب خطأ ، وأن أعمل الخير ما استطعت، لجميع الخلائق الذين ، أنا جـــزء بالغ الضآلة منهم ، وأن أؤمن كذلك بالحياة الآخرة ، وبالثـــواب والعقـــاب ، ولكن لا أؤمن بالخـلود » (٦٢) .

* * *

جيمس ماديسون (١٧٥١ ـ ١٨٣٦)

جيمس ماديسون ، هو رابع ، رئيس الولايات المتحـدة ، والذى أسهم ـ مع توماس جيفرسون ـ في اثراء مبادىء الحرية الكاملة ، أكثر من أى أمريكى آخر .

وقد شغل ماديسون بمشكلة التسامح الدينى ، باعتبـاره كما يقول « أسوأ من أى شيء آخر » وكان يؤمن بأن كل انســان يملك أفكاره ، ومشاعره ، بنفس المســـتوى الذى يملك به ، أملاكه الخاصة . وعلى ضوء فلسفة لوك ، التى سـار عليها ، آباؤنا المؤسسون ، من أن الاطار الذى يتحقق فيه مزج العمـل ، بالخامة ، لننتج منهما سلعة ، أو نشتريها فان ذلك يخول لنا ، الحق الطبيعى في امتلاكها ملكا خاصا .. وخلص ماديسون من ذلك الى أن من حق أى شخص أن يمتلك أفكاره وآراءه،أيا كانت سياسية ، أو اقتصادية ، أو دينية .. وعلى حد قوله (١٧٩٢) « فكما يقال من أن الانسان له الحق فيما له من أملاك .. يقـال أيضا أنه يملك ماله من حقوق » (٦٣) ولك أمريكى أن يؤمن بالله .. وألا يؤمن بالله حيث يبدو ، أن ماديســـــون يذهب في رأيه ـ ضمنيا ـ الى حد القول بأن لكل انسان ،الحق في الاعتقاد خطأ ـ بأن الملكية الخاصة ليست حقا طبيعيا .

---

* المترجم : بمعنى أن الانسان يملك من الحق ، بقـــدر ما يكون له من الحق فيما يملك .

وقد تضمنت دساتيرأمريكا ،عددا منالشروطالتى لاتتوائم مع فكرة ماديسون حتى أن عددا من الولايات ، وضعت شروطا مميزة ، ضد الروم الكاثوليك و « أقام » عدد أخر ، الكنائس باعتبارها من مؤسسات الدولة .

وقد رأينا في الجزء الذى تحدثنا فيه عن فرانكلين ، أن بنسلفانيا ، اشترطت ، أن يكون موظفوها من المسيحيين الارثوذكس ، كما وضعت شروطا للاختبار في الدين بولاية نيوجرسي ، وديلاوير ، وكارولينا الشمالية ، وكارولاينا الجنوبية (٦٤) .

وعلى عكس ذلك نص الدستور الاتحادى ، المعدل صراحة، على حظر انشاء أية أنظمة أو مؤسساتدينية،أو عقد اختبارات دينية للموظفين .. ورغم ذلك ، استمر عدد من الولاياتفيانشاء الكنائس ، وعقد الاختبارات المذكورة .

وفي فيرجينيا ، التى توثقتبها عرىالتعاون،بينماديسون، وجيفرسون ، تأسست الكنيسة الاسقفية ، وخلال عام ١٧٤٤ ، تعرض المعمدانيون،وغيرهم من المريدينالمسيحيين،للاضطهاد، والاعتقال ، حيث كتب ماديسون منددا بذلك قائلا :

« هذا المبدأ الشيطانى الجهنمىفيالاضطهاد، أثار الغضب الشديد لهذه الفضيحة التى لن تمحى ذكراها ، والتى تقتضي أن يتحرك رجال الدين ، لمثل هذا التصرف الذى لم أشهد أسوأ منه ، وذلك في الوقت الذى ما يزال ، خمسة أو ستة من خيار الرجال من مواطنينا ، يرسفون في أغلال السجن ، لمجرد أنهم ، عبروا عن مشاعرهم الدينية .. » (٦٥) .

ولقدكان بفضل الجهود المضنية التى بذلها ماديسون ، وجيفرسون ، ان عدل تدريجيا عن ، انشاء الكنيسة الاسقفية في فرجينيا ، على الرغم من استمرار المحامى للحصول على دعم

من حكومة الولاية ، لتعليم الدين المسيحى ، الى أن انتهت في عام ١٩٨٥ ، بتقديم مشروع قانون في هذا الصدد ، نال التأييد من رجال من أمثال باتريك هنرى وجون مارشال ، بينما عارضه بشدة كل من ماديسون ، وجيفرسون (٦٦) •

هذا وقد كان الهدف من القانون ،العودة الى تقرير المسيحية ، كدين للدولة بصفة عامة ، وبذلك يصبح متميزا عن اليهود وغيرهم من غير المسيحيين ، وهو ما دفع بكل من ماديسون ، وجيفرسون الى الوقوف ضده : خاصة أزاء النص الذى يصف المسيح بأنه « مؤسس ديننا المقدس » لما ينطوى عليه من مدى ابعاد غير المسيحيين •

وكان من أثر المناقشات العنيفة التى دارت حول هذا القانون ، أن أصدر ماديسون في عام ١٧٨٥ بيانه الشهير ، في شكل مذكرة احتجاج على الاضطهاد الدينى قال فيه « ان الدين يجب أن يترك لقناعة الانسان واحساسه ، وذلك هو حقه في أن يمارسه ، على النحو الذى تمليه عليه عقيدته ، وهو حق لا يقبل بطبيعته ، أى مساس به » وهكذا جاء تأييده للملحدين ، ولغير المسيحيين ، ضمنيا ، وان كان واضحا في قوله « وبينما نخول لانفسنا الحرية في اعتناق وممارسة الدين الذى نؤمن به ونحافظ عليه باعتبار أنه تنزيل الهى ، فاننا لا يمكن كذلك أن ننكر على الاخرين ، حريتهم ، ممن لم تستجب عقولهم للوضوح الذى اقتنعنا نحن به » (٦٨) •

وقد وقف ماديسون ، خلال فترة رئاسته ، موقفا ثابتا ، الى جانب مبادئه ، بما في ذلك مبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة كما اعترض في الكونجرس على دعم الدولة للمؤسسات الكنسية أو اعفاء الكنائس من الضرائب (٦٩) واستمر هذا التقليد متبعا ، حتى الان رغم الانتقادات الموجهة اليه من معارضيه •

ومع ذلك لم يبخل الرئيس ماديسون ، بالتأييد الرسمى للاحتفال بيوم الشكر ، وهو ما استجاب له الرئيس جيفرسون على نحو ما ، الا أن ماديسون اعترض في فبراير ١٨١١ على التنازل عن قطعة أرض فيدرالية ، لكنيسة معمدانية ، كما اعترض على قانون بانشاء كنيسة أسقفية في كولومبيا (٧٠) متمسكا في الرسالة التى بعث بها في كل من الاعتراضين، بالنص الدستورى الصريح ، والذى يقضى بأن « الكونجرس لن يصدر قانونا يتعلق بأية مؤسسات دينية » .

وقد دلل ماديسون في مذكرة احتجاجه الشهيرة ، على أن تقنين المسيحية « يتعارض مع الدين المسيحى ذاته ، فكل صفحة فيه تدين الاعتماد على أية سلطة زمنية (في هذا العالم) .. « ويتناقض مع الواقع ، اذ من المعروف أن هذا الدين قد استقر وازدهر ليس فقط بدون مساندة القوانين الوضعية ، بل وعلى الرغم من كل اعتراض أثارته ضده » (٧١) .

هذا وقد علمنا التاريخ انه حيثما يقع الخلط بين السياسة والدين ، تقع المتاعب لكل منهما لهذا السبب ، ولذلك يقرر ماديسون في هذا الصدد في يوليو ١٨٢٢ ، « حقا ان اتجاها كهذا ، نحو الخلط ، وما يترتب عليه من الاثر السيء نكليهما ، الى حد لا يؤتمن معه توقى الخطر الذى يتعرضان له كلاهما ... وان احتفاظ الدين .. والحكومة بنقائهما ، ينحقق كلما كانت درجة تداخلهما أقل » (٧٢) .

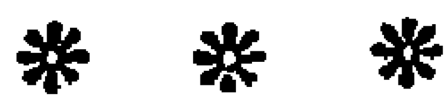
الخلاصة

عرضنا فيما تقدم لآراء ستة من أعظم رجال أمريكا في الدين ، ومنهم الرؤساء الاربعة الاول ، ثم بنيامين فرانلكين ، وتوماس بين .

ولا بد لنا أن نذكر حقيقة ، أن أحدا من هؤلاء المفكرين ، لم يكن فيلسوفا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، ولكنهم كانوا فلاسفة بالمعنى الواسع لما عرف عنهم من حبهم للفكر وشدة اهتمامهم بالتقدم الفكرى والعلمى ، باعتبارهم من الصفوة الممتازة ،حتى وان بدا منهم أحيانا ، شيء من التعقيد ، أو التناقض ٠

وهذا هو » كوتش « يصف جيفرسون بأنه قد يكون أعظم المفكرين الستة « وان لم يكن دؤوبا على الغوص في الاعماق الفكرية ، ولم ينشط لمحاولة حل المعضلات التى تحلقت عن أرائه في الفلسفة الاخلاقية » (٧٣) كما أن أحدا من هؤلاء لم يحاول أن يتصدى للتحليل الفكرى ، أو الميتافيزيقية المنهجية ٠

بيد أننا نجد في حياة هؤلاء الامركيين العظام ، وفي أعمالهم ، عددا من أدق التعبيرات التى عبروا بها عن التسامح الدينى ، والولع بالفكر ، والالتزام بالمبدأ ٠٠ ونحن اذ نقف على مشارف القرن الثالث من عمر أمريكا ، لا بد وأن نذكر حكمة ماديسون في قوله ، ان « الفكر هو أقدس ما نملكه » وأن جميع الامريكيين ، أيا كانت انتماءاتهم السياسية ، أو الدينية ، لا بد وأن تصدق فيهم كلمات جيفرسون ، من أن « الاستقرار والسعادة ٠٠ وحب الاخرين » هو ما ستحققه لهم ممارستهم لحرية الفكر ٠



الهــــوامش

١ ـ المسيحية اليوم ٢/٧/٧٦ ٠

٢ ـ أنظـــر على سبيل المثال : لادوارد سوريل ، حديثا بالكرتون في مجلة صوت القرية في ٢٩/١٢/٧٥ يتحـدث فيه البطل بهذه الكلمات « ٠٠ أخاف أن ٠٠ أر ٠٠ بعض أخبار مقلقـة لك ، جيفرسون ، وآدمز ، وفرانكلين،وبين،وغالبية الموقعين : كانوا اما مؤمنين ، أو من الغيبيين أو ملحدين ٠٠ وهذا يوضح لماذا لم نجـد أثرا لذكر الله في اعلان الدستور » ٠

٣ ـ بنيامين روش (٢١ ابريل ١٨٠٣ ٠

٤ ـ الى جون آدمز في ٥ مايو ١٨١٧ ٠

٥ ـ كارل فان دورين ـ بنيامين فرانكلين في كتاباته الخاصة (نيويورك فايكنج ١٩٤٥) ٠

٦ ـ ل٠هـ٠ بترفيلد ـ يوميات ، وقصـة حيـاة جون آدمز (كمبردج ١٩٦١) ٠

٧ ـ ا٠ل٠ موسنر « الالوهية » دائرة المعارف الفلسفية ـ الناشر بول ادواردز (نيويورك ماكميلان ١٩٧٦) ٠

٨ ـ ب٠س٠فونر ـ الكتابات الكاملة لتوماس بين (نيويورك سيتادل ١٩٤٥) ٠

٩ ـ شارل فرانسيس آدمز ـ أعمال جون آدمز (بوسطون ١٨٥٠ ـ ٥٦) ٠

١٠ ـ فان دورين ٠

١١ ـ فونر ٠

١٢ ـ ناشيونال جازيت ٢٩ مارس ١٧٩٢ ٠

١٣ ـ س٠د٠كوب ـ ازدهار الحرية الدينية في أمريكا (نيويورك ١٩٠٢) ٠

١٤ ـ فان دورين ٠

١٥ ـ فان دورين ـ المرجع السابق ٠

١٦ ـ الى جوزيف هيوى ١٧٥٣/٦/٦ ٠

١٧ ـ فان دورين ٠

١٨ ـ أشير اليه في العقيـــدة الامريكية ـ أ٠س٠ بيتس (نيويورك ١٩٤٠) ٠

١٩ ـ تيودور روزفلت ـ المحافظ موريس ٠

٢٠ ـ فونـر ٠

٢١ المرجع السابق ٠

٢٢ ـ المرجع السابق ٠

٢٣ ـ المرجع السابق ٠

٢٤ ـ أشير اليه في « جورج واشنجطون والدين » ـ بول ١٠ بوللر (دالاس ١٩٦٣) ٠

٢٥ ـ أشير اليه في « جـــورج واشنجطون » ـ ب ٠ ل ٠ خورد (فلادلفيا ١٨٩٦) ٠

٢٦ ـ ج٠ك٠ فيتزباتريك « كتابات جـــورج واشـنجطون » (واشنجطون ١٩٣٩) ٠

٢٧ ـ و٠ف٠ وودوارد ـ « جورج واشنجطون » الصورة والرجل (نيويورك ١٩٢٦ ـ أنظر أيضا بوللر) ٠

٢٨ ـ بوللر ٠

٢٩ ـ الى جوزيف ريد ٧ مارس ١٧٧٦ ٠

٣٠ ـ الى هنرى نوس ٢ مارس ١٧٩٧ ٠

٣١ ـ أنظر بوللر •

٣٢ ـ الى تينش تلغمان في ٢٤ مارس ١٧٨٤ •

٣٣ ـ هانتر ميللر ـ المعاهدات ، وقرارات دولية أخرى للولايات المتحدة الامريكية (واشنطن ١٩٣١) ••• النص الكامل للمادة ١١ كما يلى : « بما أن حكومة الولايات المتحدة ليست قائمة بأية حال على أساس الدين المسيحى ؛ وبما أنها هى ذاتها لاتحمل أى شعور عدائى ضد قوانين وديانة واستقرار المسلمين ، وبما أن الحكومة المذكورة لم تدخل مطلقا في أى حرب أو أى عمل عدائى مع الامة المحمدية ، فقد تقرر بين الاطراف ، أنه ليس ثمة سبب من ناحية الافكار الدينية ، يمكن أن يؤدى الى تعكير العلاقات الطيبة السائدة بين البلدين •

وقد وقع لبس في هذا النص ، حيث قام بالترجمةالانجليزية« جويل بارلو ، المفاوض الامريكى الذى وقع على المعاهدة،واعتبرت كترجمة رسمية للاصل العربى ، وهنا وقع اللبس ، وكما يقول هانتر ميللر : « ان من أشد الامور غرابة (وغير المفهومة مطلقا) أن حقيقة المادة ١١ والتى وردت في ترجمة بارلو ، بعبارتها الشهيرة •• لم يكن لها وجود على الاطلاق (أى في النص العربى المقابل) (ص ٣٨٤) ••• وقد لاحظ ديللر انه لم يعثر على أى ايضاح في الرسائل الدبلوماسية المتبادلة في ذلك الوقت ، مما يمكن أن توضح السبب في ورود هذا النص في الترجمة الانجليزية » •

على أن الانطباع الاولى المتميز ، الذى ينعكس على النص الانجليزى ، هو أن القيادات المسلمة طلبت وضع مثل هذا النص، باعتباره امتيازا حصلت عليه من الولايات المتحدة (ولا يمكن للمرء أن يتصور نفس الشيء ، حتى من أصحاب المذاهب الايديولوجية في طرابلس •• وفي النص العربى تبدأ كل مادة بعبارة الحمد لله) الا أن النص العربى لم يشر اطلاقا الى ما يفيد أى امتياز بالمرة •• ذلك أن الصيغة العربية التى وضح أن بارلو قد أعدها للمادة ١١ ،

جاءت استطرادا للفقرة الاخيرة من المادة ١٠ في النص العربى .. على أن كل ما أثبت هنا يفصح عن مبدأ التسامح الدينى العام ، بما يفيد أن المسيحيين يجب أن يحترموا المسلمين في أمريكا ، والعكس بالعكس .. ولا يوجد في النص العربىمطلقا مايؤيد ماجاء بترجمة باولو .

واعتقد أن حل هذه المشكلة ، يكمن في الباعث لدىباولو نفسه، وليس لدى رجال الشرع المسلمين ، اذ من الواضح أن ترجمة باولو التى صدق عليها مجلس الشيوخ ، أعطى المسلمين أكثر مما كانوا يتفاوضون بصدده .. وقد كان باولو صديقا مخلصا لتوماس بين ، وكان هو نفسه من أحرار المتدينين .. وعن ذلك يحكى بين في كتابه « عصر العقل » أنه ائتمن باولو على كتاب أرسله اليه ليحتفظ به لديه (وكان بين سجينا في سجن فرنسي في ذلك الوقت) وهذه الواقعة تفسر لنا بجلاء أن «باولو» و «بين» كانا على اتفاق أساسي بشأن الدين،وربما أيضا بالنسبة لمشاعر بينالمناهضة للمسيحية، فهل يحمل ذلك على الاعتقاد بأن باولو كان يؤمن ايمانا شديدا ، بمبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة ، مما دفعه الى أن يحرف في ترجمة نصوص معاهدة طرابلس ؟

على أن مثل هذا الغموض حول النص المذكور ، قد لا يجد حلا على الاطلاق ، فبغض النظر عن الباعث لدى باولو ، كان هناك أحداث واضحة الاثر دون جدال ، وهى أن واشنجطون نفسه ، وافق على مسودة المعاهدة ، بالصيغة التى أعدها باولو ، كما صادق عليها مجلس الشيوخ دون أى اعتراض (أو على الاقل ، لم يشر أحد الى ذلك) ، ثم أيد الرئيس أدمز ، تصديق المجلس بقرار في جونيو ١٧٩٧ .

٣٤ ـ شارلس وماري بيرد ، حيث عبرا عن دور واشنجطون بأنه كان أقل تشددا عندما « سمح بأن يثبت ذلك رسميا .. » ومع ذلك لم يقدم الاخوان بيرد أى دليل يؤيد هذه النقطة ـ أنظر كتابهما في « ازدهار المدنية الامريكية » (نيويورك ١٩٣٠) .

٣٥ ـ بوللر ٠٠ ويقرر بوللر أيضا : « ومن ناحية أخرى ، لو كان علينا أن نؤمن بألوهية المسيح ، وشفاعته لذنوب الناس، وأن مشارك فى الاحتفال بعشاء الرب ، كشرط للايمان المسيحى ٠٠ اذن كان واشنجطون على نحو ما اتضح من بحثنا يعتبر ـ بالكاد ـ مسيحيا ، اللهم الا أن يكون مسيحيا اسما » ٠٠ وقد أشار بوللر كذلك الى ما قاله جيمس اير كرومبى ، راعى واشنجطون من « اننى لا يمكننى أن أعتبر أى رجل مسيحيا حقيقيا ، اذا أهمل أى تعاليم رسمية (القداس مثلا) ترتبط بمؤسس دعوتنا الدينية المقدسة كطريق الى رحمة الرب » (المرجع السابق) ٠

٣٦ ـ المرجع السابق ٠

٣٧ ـ المرجع السابق ٠

٣٨ ـ فورد ٠

٣٩ ـ جيرد سباركس « كتابات واشنجطون » ـ بوسطون ١٨٣٧ ، وينظر الى تعليقات سباركس على أنها غير صحيحة ٠ ٠ بل أن المؤرخين المعاصرين يتهمونه بالتدليس، ويبدو أنه كان يكتب ملاحظته دون تحقيق ، فلم يكتب التاريخ بموضوعية ، وقد علقت على ذلك ابنة واشنجطون وجرى تعليقها على كل لسان الى هذا أن سباركس حاول أن يتسلل من واشنجطون حين وضح زيفه ٠

٤٠ ـ بولا بلانشار « الرجل ٠٠ والله في واشنجطون » (بوسطون ١٩٦٠) ٠

٤١ ـ ا ٠ ا ٠ ليه بوسكمب « كتابات توماس جيفرسون » (واشنجطون ١٩٦٠) ٠

٤٢ ـ المرجع السابق ٠

٤٣ ـ المرجع السابق ٠

٤٤ ـ المرجع السابق ٠

٤٥ ـ المرجع السابق ٠

٤٦ ـ المرجع السابق ٠

٤٧ ـ كاشنج ستراوت « السماوات الجديدة ، والارض الجديدة » (نيويورك ١٩٧٤) ٠

٤٨ ـ الى : مايلزكتنج في ١٨١٤/٩/٢٦ ٠

٤٩ ـ ادريين كوتش ، «فلسفة توماس جيفرسون» (شيكاغو، كوادرانجل ١٩٤٣) ٠

٥٠ ـ الى توماس لو ، في ١٨١٤/٦/١٣ ٠

٥١ ـ كوتش ٠

٥٢ ـ كتابات توماس جيفرسون ٠

٥٣ـ بادج سميث ـ جون آدمز (ويست بورت ١٩٦٢) ٠

٥٤ ـ المرجع السابق ٠

٥٥ ـ الى توماس جيفرسون في ١٨١٣/٦/٢٨ ٠

٥٦ ـ ل٠هـ٠ بترفيلد ـ «اليوميات الاولى لجون آدمز»(كمبردج ١٩٦٦) ٠

٥٧ ـ ل٠هـ٠ بترفيلد « يوميات وقصة حياة جون آدمز ») كمبردج ١٩٦١ (٠

٥٨ ـ المرجع السابق ٠

٥٩ ـ سميث ٠

٦٠ ـ الى توماس جيفرسون ١٨١٣/٩/١٤ ٠

٦١ ـ أعمال جون آدمز ٠

٦٢ ـ المرجع السابق ٠

٦٣ ـ ناشيونال جازيت ١٧٩٢/٣/٢٩ ـ وهذه المقالة ، وعدد

آخر أكبر من النصوص الاصلية لماديسون ، نجده في كتاب صول ك -
بادوفر ، الاعمال الكاملة لماديسون) نيويورك ١٩٥٣ (٠

٦٤ ـ أنظر جـوب ٠

٦٥ ـ بادوفـر ٠

٦٦ ـ جـوب ٠

٦٧ ـ سـتراوت ٠

٦٨ ـ بادوفر ٠

٦٩ ـ سـتراوت ٠

٧٠ ـ بادوفـر ٠

٧١ ـ المرجع السابق ٠

٧٢ ـ المرجع السابق ٠

٧٣ ـ كـوتش ٠

حول الحرية الفردية

فى أمريكا الثائرة

بقلم

روسكو هيبل

أستاذ الفلسفة المساعد ، والعميد المساعد لكلية الفنـون والعلوم ، بجامعة « دانفر » نال تعليمه بكلية كارلتون ، وبجامعة شيكاغو واشتغل بالتدريس بكلية كارلتون ، بجامعة اللينوى (دائرة شيكاغو) وبجامعة يال ، وبجامعة « دانفر » بكولورادو ومؤلفاته ، تدور في فلك الفلسفة الاخلاقية والقانونية .

لا يستطيع المرء أن يملك نفسه من الدهشة ، حين يتساءل ، من أين استقى الثوار الامريكيون ، الضمانات الخاصة ،التى وردت في الدستور ، وفي قانون الحقوق وذلك أنهم ـ يقينا ـ لم يأتوا بها من فراغ ٠٠ ثم ان أحدا لم يزعم أنها نزلت بوحى من عند الله ٠

ونحن ـ كفلاسفة ـ قد يروق لنا أن نقرر ، أن هذه الضمانات، نشأت بصورة ما ، كنتاج للفلسفة العقلية ٠٠ وها هى ذى النصوص التى ما نزال تطبقها الى الآن ، كانت تعتبر في حياة أمريكا في القرن الثامن عشر ، سابقة على العصر الذى وضعت فيه ٠

ولقد كانت فلسفة « كانط » في اثبات وجـــود الله ، ومذهب بتنام في المنفعة كانا ما يزالان في مرحلة طفولتهما الاولى من عمرهما ، كما أن فلسفات كتلك التى تناولها هيجل ، بفكرد الجدلى ، وغيرها من المذاهب الماركسية ، أو البرجماتية ، أو التأثيرية ، كلها كانت ما تزال في علم الغيب ٠

ومع ذلك فقد انتشرت آراء بعض الفلاسفة السياسيين ، على نطاق واسع في أمريكا ، من أمثال هوبس ، ولوك ، ومونتسكيو ، وان كانوا لم يناقشوا ، بعض الحقوق بأسلوب منهجى متخصص ، مثل حق المتهم في المثول بشخصه أمام قاضية (هاباس كورباس)* ثم انهم لم يتصدوا لمناقشة قوانين اسقاط الجنسية ، والضمانات القانونية ضد التفتيش والاعتقال ووجوب الا يصدر اتهام الا من هيئة المحلفين ، وألا يحاكم شخص عن تهمة الخيانة الا أمامها ، فضلا عن حق الشخص في الامتناع عن تجريم نفسه *

---

* المترجم : وقد تقرر هذا الحق في أثر الثورة الانجليزية ضد الملك شارل ، وبمقتضاه في حالة القبض على أى شـــخص ، فانه لا يجوز أن يظل مقبوضا عليه أكثر من ٢٤ ساعة ، يقدم خـــلالها بشخصه الى القاضي المختص ليقرر اما الافراج عنه واما حجـــزه تمهيدا لمحاكمته ٠

* المترجم : أى حق الشخص في الامتناع عن الاقرار بالجريمة التى يتهم بها ، وألا يرغم قسرا على ذلك ٠

وقد كان من المستحيل ، ليس فقط أن نجد تأصيلا لهذه القائمة من الحقوق ، والدفاع عنها فيما صدر من الكتب في الفلسفة السياسية التى كانت تقرأ في ذلك الوقت ، بل كان يتعذر أيضا استخراج مثل هذه القائمة من كل الكتب الفلسفية التى كانت منتشرة آنذاك • ومع ذلك فقد كان ما يزال أمل أخير ، وان كنت أدعه جانبا ، الى أن أبذل محاولتى في هذا التأصيل ، رغم ما يحتج به البعض من أنه برغم القائمة المحدودة للحقوق التى وردت بالدستور ، وبوثيقة الحقوق ، فلم نجد من فلاسفة ذلك الوقت من يذكرها صراحة ، وان أشاروا اليها ضمنا •

ومن منطلق هذا الرأى يمكن القول بأنه لم تكن لدينا فلسفة للحقوق الطبيعية ، والعقد الاجتماعى ، أو الربط بينهما ، بما يمكن أن يساعد في استنباط المصدر الذى انبثقت منه هذه الضمانات ، التى وردت في الدستور وفي قانون الحقوق •

وعلى الرغم من المبادرة بهذه الدعوة ، فان ثمة مشاكل قد اعترضتها على نحو ما يتضح مما يلى :

أولها : انه اذا كان الوصول الى هذه الضمانات ، قد تحقق بهذه الكيفية عن وعى بها وادراك لها ، فلا بد أن نتوقع أن أحدا فعل ذلك •• ولكن أحدا لم يفعل •

وثانيتها : انهم اذا كانوا لم يصلوا الى هذه الضمانات ، عن وعى بها ، وادراك لها عن ذلك الطريق فضلا عن ان عددا من المسئولين بل والمثقفين ، والكتاب ، والعلماء ، لم يكونوا على علم بالطريقة التى اهتدوا بها الى عقيدتهم فيها وقناعتهم بها ، فلا بد أن نتوقع أن ثمة آخرين هم الذين فعلوا ذلك لهم آنذاك ، ولكن أحدا لم يفعل ••

وثالثتها : انه لو كان باستطاعتنا تحقيق الضمانات المذكورة بهذه الكيفية ، لمجرد اننا آمنا بها لكان من المستطاع أن نقول ذلك الآن ، بينما نحن ـ أو على الاقل أنا ـ لا أستطيع ••

ومشكلتى مع الحقوق الطبيعية ، والعقد الاجتماعى ، ليست في أنها أصبحت من طراز قديم ، لا يتفق مع عصرنا الحاضر، وليس لانها لا تساعدنا في تأصيل الضمانات الدستورية وقانون الحقوق، ولكن لانها بما فيها العقد الاجتماعى، قد تزودنا ببعض المواصفات أو اقتراحات التى ، اما أن تقودنا الى تأصيل هـــذه القائمة من الضمانات ، وإما - وهو ما أصر عليه أيضا - أن تؤدى على العكس الى قائمة مختلفة •

وليس ما يضايقنى - وان كان يضايقنى فعلا - أن كثيرين من أمثال اعضاء حزب « تورى » الذين كانوا يدعون الى الحقوق الطبيعية ، والعقد الاجتماعى ، أيهما ، أو كليهما ليبرروا القيود التى يريدون فرضها على الحقوق الفردية ، والحريات ، وانما الذى أضيق به أشد الضيق ، هو ما أحسه من الشك بأن قائمة الضمانات المذكورة ، نشأت نتيجة عمل فكرى جاد ، وواع ، تم بعد جـــدل سفسطائى عنيف ، وان كان من المستبعد أن يكون ذلك العمـل ، فقد الطريق من بدايته ، أى من الحقوق الطبيعيـــة ، والعقد الاجتماعى ، أيهما أو كليهما ، ليصل الى القائمة المذكورة ، عن طر طريق الاستنتاج ، ليدخلنا بذلك في حلقة مفرغة ، بمعنى اننـا لا نستطيع أن نضع الضمانات التى تشتمل عليها القائمة ، الا اذا توفرت لدينا ، المواصفات ، والاقتراحات ، المطلوبة لهـــا •• أو بعبارة أخرى ، الا اذا بدأنا أولا ، بوضع هذه الضمانات على أن أود الان ، أن أتصدى لاجراء مختلف ، في التحليـــل المنطقى ، والذى أعتقد أنه أقرب المقاييس ، التى قامت الضمانات الدستورية ، ووثيقة الحقوق على أساسها •

وترتكز الفكرة الرئيسية لهذا التحليل المنطقى ، على ما قاله أرسطو في « التحليلات الاولية » ، والذى ميز فيها بين التحليـــل الاستنتاجى (من الكل الى الجزء) * وبين التحليل الاســـتقرائى

---

* المترجم : أى استنتاج قضايا جزئية من قضايا كلية •

(من الجزء الى الكل) ※ ، ثم التحليل بطريق القياس (من الجزء الى الجزء) ※

وفي رأيي – بكل تواضع – ان الضمانات الخاصة التى وردت في الدستور ، وفي قانون الحقوق ، انما جاءت نتيجةالتحليل المنطقى بطريق القياس ، وهو ما أحاول هنا اقامة الدليل عليه (وثمة موضوعات أكبر ، أعتقد أنها تستحق بعض الاهتمام ، الا أن المجال لا يتسع لبحثها هنا وهى أن مسئولية الفكر الفلسفى السياسي ، والاخلاقى ، قد تناسبها بصورة أفضل ، طريقة التحليل بالقياس ، عنه في غيره من المذاهب ، كالمنفعة ، أو البحث في الالوهية ، عند كانط ، أو البراجمتية) .

وترتكز الطريقة القياسية في التحليل ، على القياس ذاته ، وفي هذه الحالة ، يجرى القياس على حالات ، أو أمثلة للمخالفات الصارخة ، والتى يجب تجنب تكرارها ، ومنعه .. وقد قرأ الثوار الامريكيون ، التاريخ جيدا ، وتأثروا بصفة خاصةبكتابات المؤرخين من « الهويج » (١) . الذى رأوا في التاريخ – وخاصة التاريخ الانجليزى – التطور البطىء للحقوق الفردية ، والحريات وانتصارها على طغيان الملكية .

وهذا هو التاريخ السياسي والقانونى في انجلترا ، يسجل عددا من الحالات الصارخة عن الاضطهاد ، والظلم ، واهدار الحقوق الفردية ، وهى حالات عرفها الامريكيون مما قرأوه في كتاب « محاكمات الدولة » لايميلين (صدر سنة ١٧٢٦ في

※ المترجم : أى تركيب قضية كلية ، من قضايا جزئية .
※ المترجم : أى بقياس قضية جزئيةعلىقضية جزئيةمماثلة
(١) المترجم : حزب سياسي انجليزى نشأ في القرن ١٧ ، واشتهر أعضاؤه بالدعوة الى حقوق الشعب ومعارضة الملك ، وقد حل محله حزب الاحرار بعد الثلث الاول من القرن ١٨ .

عشرة مجلدات وأعيد طبعه في سنة ١٩٧٦) وما قرأوه من تعليقات في هذه المحاكمات ، أو فيما عرضت له الصحف في المستعمرات (في الولايات الامريكية قبل الاستقلال) من القضايا القانونية المعاصرة (مثل محاكمات ويلكس في لندن ، وماك دوجال في نيويورك ، ومرافعات المحامين في بوسطون) .

والحقيقة ، انه ما من ضمان من الضمانات التى تحدث عنها الدستور أو قانون الحقوق الا وتعرض لسلسلة من المخالفات الصارخة ، خلال الـ ١٧٠ سنة التى استغرقها القانون الانجلو أمريكى (منذ أن تولت أسرة ستيوارت عرش انجلترا سنة ١٦٠٣) .

ففيما يتعلق بالحرية الدينية ، وقع الاضطهاد الدينى لطوائف البيوريتان (٢) والكويكرز (٣) والكاثوليك .

وبالنسبة لحرية الصحافة ، فقد تعرض الصحفيون للمطاردة ، خلال حكم أسرة ستيوارت (جون توين ، بنيامين كيتس ، بنيامين هاريس ، وآخرين غيرهم) فضلا عن المراسيم القمعية ، التى صدرت خلال القرن ١٨ ، والتى عقدت في ظلها المحاكمة الشهيرة جون بيتر زنجر في نيويورك (عام ١٧٣٥) .

أما عن حق المتهم في الحضور بشخصه أمام قاضيه فلعل أشهر قضية تتعلق بهذا الحق ، هى قضية الفرسان الخمسة (١٦١٧) على أن هذا الحق ، ظل يتطور شيئا فشيئا ، كأداة قانونية أساسية لحماية الافراد ، من الحبس المطلق ، دون أى اتهام حتى لو كان مجنونا .

---

(٢) المترجم : طائفة تأسست في عصر اليزابث ، وأسرة ستيوارت في انجلترا ، وتدعو الى اصلاح الكنيسة .
(٣) المترجم : وهم من أعضاء جمعية الاصدقاء التى أسسها جورج فوكس (١٦١٤ - ١٦٩١) .

وكذلك حق الشخص في رفض الاعتراف بجريمته ، أو تجـريم نفسه ، فان الاجراءات التى تتبعها غرفة المشورة بمحكمة «ستار» حاليا ، تحتم حلف اليمين ، (أو اليمين المكروه) أو الاضـطرارى ، والذى يتضمن اكراه المدعى عليهم على تجريم أنفسهم ·· بل ان عددا لا يحصي من القضاة ، في الفترة الاخيرة من آل ستيورات ،بل وفي القرن الثامن عشر ، كانوا يحاولون الايقاع بالمـدعى عليهم بالخداع ، لكى يستدرجوهم الى تجريم أنفسهم *

أما عن قوانين الاعتقال ، فقد حدث أن استخدمها برلمـان كرومويل ، لاعتقال جيمس نايلور ، واعدم بمقتضاها ، أشخاصا مثل : ارشبيشوب لود ، وايرل أوف ستافورد · وفي عام ١٧٧٠ اتهم المجلس التشريعى بنيويورك ماك دوجال بالخيـانة ، لانه هاجم التشريع علنا ·

وفيما يتعلق باجراءات التفتيش ، والقبض بغير سبب،فاعن أشهر مثلين معاصرين في ذلك الوقت هما :

الاول : استغلال التاج لقرارات الحضور في بوسطون ، والتى هاجمها جيمس أوتيس عام ١٧٦١ ·

والثانى : اجراءات التفتيش والاعتقال الهمجية التى وقعت للمواطن اللندنى جون أوتيس وآخرين غيره في سنة ١٧٦٣ لمجرد أنه وجه النقد الى وزراء الملك ، في العدد ٤٥ لمجلة « نورث بريتانى » ·

وأخيرا فانه برغم الاصرار على ضرورة ألا يوجه أى اتهام ، الا من هيئة كبيرة من المحلفين فان الاجراءات البغيضـة ، التى اتبعتها غرفة المشورة بمحكمـة « ستار » لم تستجب الى ذلك : فقد تمت محاكمة جون بيتر زنجر ، دون أن يعرض اتهامه عـلى هيئة محلفين ، وهو نفس ما حدث في محاكمة الكسندر ماك دوجال، وغيره وغيره ·· والقائمة لا تنتهى ·

---

* المترجم : أى أن يعترف المتهم بالجريمة باكراهه على ذلك حتى ولو لم يكن قد ارتكبها ·

بيد أننا قد نخطىء دون مبرر ، اذا قلنا في ضوء ما تقدم ، أن الضمانات التى وردت في الدستور ، وفي قانون الحقوق ، لم تبلغ مداها من التطبيق في تاريخ القانون الانجلو أمريكى ٠٠ وربما كان أدعى من ذلك ، أن نقول أنها بلغت من النضج الى الحد الذى أرجو معه ، أن أتصدى له الآن ، بطريق التحليل القياسي ، والذى يمكن بمقتضاه ، أن نحلل الضمانات المذكورة الى خمسة عناصر :

١ ـ ان الاساس في البناء الفكرى ، يتناول ـ في جملته ـ سلسلة من حالات الظلم ، الصارخ ، والذى تعرضت له حقوق الانسان ، وقد أشرنا الى بعض أمثلة لها فيما تقدم ٠٠ وان كنا لم نوفها حقها من التفصيل ٠

٢ ـ ان الوصف الدقيق لهذه الحالات الخاصة ، تدعونا الى التفكير ، فيما وقع من حالات الظلم بمفهوم أكثر شمولا (لان جون ليلبورن ، عندما رفض حلف اليمين الرسمية ، تعرض للجلد،ولكن الظلم كان سيظل واقعا ، حتى لو حكم عليه بالسجن مدى الحياة٠٠ ولان جون ويلكى ، تعرض للاشتباه لمجرد أنه كتب في العدد ٤٥ من مجلة بريتانيا الشمالية سالفة الذكر وتعرض منزله للتفتيش وضبط محتوياته ، بمقتضي قرار عام (على بياض) ولكن الظلم كان سيظل واقعا ، حتى لو أن منزله بمحتوياته ، احترقت عن آخرها ، وهذه مسألة أخلاقية واضحة ، ذلك أنه اذا كان من الظلم أن يوجه (أ) قبضة يده اليمنى ليضرب بها (ب) البرىء ٠٠ اذن ففى معظم الاحوال يكون من الظلم أيضا أن يتبع (أ) ضربته اليمنى بضربة من يده اليسرى ٠

وعلى الرغم من أن أى تصرف ظالم ، قد يكون ـ من الناحية النظرية ـ متميزا عن أى تصرف آخر ، فان هذا الظلم ، يظل ـ من الوجهة الاخلاقية ـ معدودا مع غيره من التصرفات الاخرى المنظورة ، دون أى تمييز ٠

٣ ـ ومن العنصرين سالفى الذكر ، يمكننا أن نستخرج بعض

بدهيات أولية مثل « لا تضرب بريئا » أو « لا تطلب من أحد حلف يمين قد ترغمه على تجريم نفسه » أو « لا تصدر قرارات عامة (على بياض) بالقبض » الخ ..

٤ ـ ان الاستنباط من قضية (منطقية) خاصة الى قضية منطقية عامة ، لكى نصل منها الى بدهية أو حكمة أولية ، يتم في ضوء ما نختار طرحه من النظريات العامة التى تتعلق بطبيعة الانسان والدولة ... وبقيمة الحرمات ، والحريات الفردية ، بالاهتمام بسعادة الافراد ، وبالمنفعة العامة الخ .

وهنا يجب أن يلاحظ أن مذاهب القرن ١٨ ، عن القانون الطبيعى ، والعقد الاجتماعى قد تجد لها مدخلا ، الى دور ثانوى ، واحتياطى ، يمكن أن تقوم به على نحو ما سنوضحه في الفقرة التالية .

٥ ـ ان الخاصية التى تفتتح بها عملية التحليل بالقياس ، هى أن نتخذ نقطة الاساس لهذا الشكل من التحليل ، باستخدام المثال ، أى الحالة الخاصة ، وليس بتطبيق البدهيات أو النظريات العامة التى نختارها .. أى اننا لا يجدر بنا ـ في هذا الشكل من التحليل ـ أن نبدأ بالمبادىء العامة ، ثم نحاول ـ بالاستنتاج ـ أن نصل الى حكم يتعلق بالحالة الخاصة ، وانما يجب علينا بدلا من ذلك ـ أن نبدأ بالقضية الخاصة ، وهذه هى نقطة الاساس .. وكل ما نلتفت اليه فيما بعد من البدهيات العامة أو النظريات ، يعتبر ـ منطقيا ـ من الامور الثانوية .. وهذا هو ما يجعل التحليل بطريقة القياس ، مختلفا عنه بطريقة الاستنتاج .

فاذا طبقنا العناصر الخمسة السابقة ، على مفكرى أمريكا في القرن ١٨ ، مع علمنا التام بما قرأوه ، وما كتبوه ، وما قالوه ، فانى أعتقد أننا نستطيع أن نستخرج منها المزيد من الاراء المفيدة ، غير تلك التى طرحت منذ زمن بعيد ، والتى توصلنا الى تأصيل الضمانات التى نص عليها الدستور وتضمنتها وثيقة الحقوق .

ولست أقصد الادعاء ، في هذا الصدد ، بأن واضعى هذه

الوثائق ، ومؤيديها ، قد توصلوا اليها عن ادراك تلقائى ، بأنهم يستخدمون في ذلك طريقة التحليل بالقياس ، وانما أعنى فقط ، أن هذا المنهج في التحليل ، يدعم الاساس الذى قامت عليه أعمالهم التحضيرية ، والحجج والمبررات القوية ، التى لم يلتفت اليها ، لان هذه الاعمال تووجت المناقشات المحققة ، التى حمل فيها جيمس أوتيس ، في هجومه على قرارات الحضور وعززت الدفاع الذى تصدى له جيمس ماديسون ، عن الحريات الفردية ، وساعدت في شرح الاسباب التى دعت جورج ماسون الى رفض التوقيع على وثيقة الدستور ، أو تأييده له ، ما لم يلحق به قانون الحقوق الخ الخ •

– ولم يكن اقتناع هؤلاء الرجال ، منبثقا عن أى تحليل استنتاجى ، وانما كان ناشئا عن علمهم بالسوابق والامثلة التاريخية للمظالم الفظيعة ، ومن تصميمهم على وضع النصوص القانونية الدقيقة التى تمنع من تكرار مثل هذه الاعمال الظالمة •• وهذا هو ما سماه أرسطو ، بالقياس بالمثل على مثله أى من قضية جزئية الى قضية جزئية ، ومن وقائع لحالات من الظلم الماضي ، لكى يمنع من حدوثها أو حدوث مثلها في المستقبل ، وذلك عن طريق وضع المزيد من التصورات والنظريات العامة في صدد هذه المظالم •

ويرجع الفضل في بيان طبيعة هذه التصورات (أو المواصفات) والنظريات العامة الى المؤرخين من حزب (الهويج) فيما ركزوا عليه من أن السلطة الملكية ، وسلطة الحكومة قد تنزلق بسهولة الى الطغيان الذى يهدد حرية الرعايا ، مما تجب معه احاطة الحريات الفردية ، بضمانات قانونية صريحة ، وهذا هو الرأى الذى يمكن أن تدعمه بعض نظريات الحقوق الطبيعية والعقد الاجتماعى ، وأن تدعو معه الى كرامة الانسان ، والمساواة بين الناس ، وهو ما تصاعدت به الدعوة تباعا ، لكنها أخطأت الاتجاه فيما كان يجب أن تتجه اليه ، باعتبارها أولى المبادىء التى يمكن – بالاستنتاج – أن تنبثق منها ، النظريات والقوانين الخاصة بها •

وهكذا ـ وعلى النحو الذى أشرنا اليه آنفا ـ كان لا بد أساسا وفي المقام الاول ، أن يبدأ الانطلاق من القاعدة الاساسية (أو نقطة الاساس) من القضايا التاريخية ذاتها ، وأن يجرى منهج التحليل لا بطريق الاستنتاج ، وانما بطريق القياس ، في حين أن النظريات العامة تجاهلت ، العلم ببعض القضـــايا التاريخية ، ثم أقامت منهجها ، في غيبتها ، وهى القضايا التى تعتبر القاعدة التى تنطلق منها المبادىء •• وليس العكس *

وحتى مع فرض صحة ما دعو له من أن اتباع أسلوب القياس باعتباره أحسن الاساليب التى نهتدى بها الى الطريقة التى توصل بها الامريكيون الى وضع الضمانات المحددة في الدستور ، وفي قانون الحقوق ، فان ثمة رأيا ما يزال يرى أن طريقة التحليل بالقياس ، طريقة معيبة وغير كافية عمليا ، وأن لذلك أسبابا تدعو الى الشك في ملائمتها ، وهى :

أولا ـ ان أرسطو نفسه ، يعرض تصورا يثير أشد الاحباط في المثل الذى يضربه على النحو التالى :

اننا اذا استنتجنا من قضية خاصة (أ) قاعـــدة أو بدهية عامة (ب) لنثبت قضية خاصة أخرى (جـ) •• فان (أ) اذن ستكون وبالا (لانها لا تنطبق جيدا) •

* فلو قلنا أن الحرب بين طيبة ، وبين جارتها فوش ، تعتبر شرا (قضية خاصة) •• (أ) •

* اذن فان محاربة الجار لجاره ، شر (مبدأ أو بدهية عامة) (ب)

* وعلى ذلك تكون محاربة أثينا لجارتها طيبة ، شر (قضية خاصـة) (جـ) •

---

* المترجم : شبه الكاتب في الاصل الانجليزى ، هذه القضايا •• بالكلب الذى يهز ذيل النظريات وليس العكس •

هذا برغم أن الجيش الاثينى قد يرى من الاسباب ما هو أقوى لديه من أن يترك طيبة بدون أن يحاربها ٠

وثانيا ـ أنه بالرغم من أن طريقة التحليل بالقياس ، حتى وان أمكن استخدامها مرة ، لتبرير وحماية الحريات الفردية ، وهى مطلب عزيز علينا ، فان ذلك لا يبرر ، بالضرورة ، أن تتضمن عمليات القياس ، قضايا تاريخية مختلفة ، أو نظريات عامة مختلفة أو كليهما معا ، لان تحليلا كهذا ، قد يتمخض عن قوانين قمعية لن نرضي عنها ٠

وثالثا ـ وأخير ، فاننا حين نحدد للنظريات العامة أو الفروض الاساسية ، دورانا سنويا فان التحليل بالقياس ، لن يكفى لاشباع عطشنا الى استعمال الطريقة الاستنتاجية ٠ أما مسألة ما اذا كانت هذه الاعتبارات ، تقوى ، أو تضعف من هذه الطريقة أملا في الحصول على طريقة جادة للتحليل العملى ، فذلك موضوع آخر ٠

المذهب المادى

ضد جيفرسون

بقلم

وينفيلد أ. ناجلى

شغل منصب أستاذ الفلسفة بجامعة هاواى بهونولولو ، كعضو مؤسس منذ سنة ١٩٥٦ ، وساهم باستمرار كمشرف عام لمدة ١٤ سنة في تأسيس كلية الفلسفة الشرقية والغربية والمقارنة ، والتى بدأت بثلاثة أعضاء الى أن أصبحت بحجمها الحالى مكونة من ١٦ عضوا كما أنشأ برنامج الدراسات العليا للدكتوراه في هذا المجالات .

نتناول في هذا المقال ، بحث الملكات الفكرية التى ارتكز عليها أساس فلسفة جيفرسون ، فيما يتعلق بصفة خاصة ، بالمعنى الذى حدده الاصطلاح (المادية) ، وفي النطاق الذى أصبح فيه لهذه الكلمة بريقها ، حتى وان لم تقابل غالبا بالترحاب ، لدى الروابط الخاصة أو في التخريجات الفلسفية ، أو غيرها .

وقد اتخذت المادية عند جيفرسون ، أشكالا ثلاثة وهى : المادية الكلاسيكية ، والمادية المسيحية ، والمادية العلمية . . وسنعرض لكل منها على التوالى :

(١)

المادية الكلاسيكية

أفاد جيفرسون ، كثيرا من تعليمه الكلاسيكى ، على نحو ما أشار الى ذلك ، حفيده ، حين كتب يقول انه غالبا ما كان يسمع جده ، وهو يردد قوله بأنه لو كان عليه أن « يختار بين المتعة التى يحسها في دراسته الكلاسيكية ، التى يسرها له والده، وبين الاموال التى تركها له ، فانه كان سيختار الاولى » (١) .

وكثيرا ما كرر جيفرسون هذا الرأى ، في خطاباته الخاصة ، التى عبر فيها صراحة ، عن عرفانه العميق لهذه الدراسة الكلاسيكية .

وعلى الرغم من أن كينارد كتب مرة يقول : « ان هومر ، ويوريبيديس ، وشيشيرون كانوا هم أساتذته الذين أمدوه (جيفرسون) بذلك الفيض من المثاليات الاخلاقية القوية » (٢) .. فانه ربما يكون قد تجاوز بعض الشيء ، حين أغفل الاشارة الى ما كان لنشأته ، ومولده في وطنه الام ، انجلترا ، من أثر في مزاجه ،

وقيمه ·· ولكنه يقينا لم يجاوز الحقيقة ، حين أشار الى الاهميــة العظمى للمفاهيم الكلاسيكية ، وأثرها في تحديد القيم التى اختارها موضوعا لاعماله ·

ولعل أهم النظريات السائدة التى تحمس لها جيفرسون ، هى تلك التى تتناول فكرة الموت ، وحتميته ، باعتبار أنها من الحالات القليلة التى لا مفر للانسان من التسليم بها ·

وها هو ذا ينقل عن « هومر » رأيه ، وكلماته الثاقبة ، في حتمية التسليم أمام « لغز » الموت ، وينقل عن شيشرون ــ خاصة ــ أقواله في تهيئة العقل لتقبل الموت : « دعنا نهيء أنفسنا لكى نتعود الموت « و » لان هذه الحياة الحالية ·· موت حقيقى « و » مهما يكن من أمر ، فاننا يجب أن نواجه القدر ، بأن نتحمله « و » الكل يجب أن يموت ، اذا لم يكن من الموت بد ، كنهاية للبؤس ··· » ·

هذه الاقوال الاغريقية ، واللاتينية ، تعبر عن معنى المادية ، عنــد « ستويك » والفلسفة الابيقوريــة ، وان بدت مفاهيمها ــ ضمنيا ــ غير متماسكة ، كمنهج واضح ، ولكنها مع ذلك ، قائمة كحقيقة واقعة ·

« ذلك انه سواء أكانت الروح ، هى ·· القلب ·· أو الدم ·· أو المخ ·· عندئذ ، تعتبر الروح ، بالتأكيد كيانا محسوسا ·· ومن ثم فهى تهلك مع باقى الجسد ، أما اذا كانت هواء ·· فلربما تتحلل ·· أو كانت نارا فستنطفىء » (٣) ·

وقد تكرر هذا الرأى ذاته في كتابه الرئيسي الثانى ، كما يقول كينارد ، انه ورد أيضا في عدد من خطابات جيفرسون الى جون آدمز (٤) ·

بل ان جيفرسون ، كان قد سلم به ــ وان ظل مشــدودا الى

حد ما ، بالمـادية الكلاسيكية على مذهب ستويك ، وايبيقور *
في خطاب كتبه الى جون بوب ، ولم يكن قد جاوز العشرين من عمره ، قال فيه : « يجب أن يتدرب المرء ، على تقبل الحقيقة ، التى تقول بأن السعادة الكاملة ، ليست من صنع المخلوقات ، حتى وان كان أحسنهم حظا ، هو فعلا ، ذلك الذى يتلقى سوء حظه بهـدوء ؛ ولذلك يجب على المرء ، أن يوطن نفسه على تهيئتها « للتسليم التام » للارادة الالهية ، فربما يعينه ذلك السلوك على تحمل أعباء الحياة ، ولذلك « فقد تزعجه أشياء قليلة على اطلاقها ، بينمـا لا يزعجه شيء كثيرا » •

ويبدو من الجلى ، ان جيفرسون ، لم يفطن الى الاختـلافات النظرية الهامة ، بين كل من مذهبى « ستويك » و « ايبيقور » •• ويرجع السبب حقيقة ، الى أن مستواه في التحليل ، لم يكن أكاديميا وانما كان اهتمامه ، منصبا على الهدف العملى ، وعلى التحديد ، كان اهتمامه بتجسيد الحكمة ، على النحو الذى عرفه بمفهـوم هذه المدارس ، ومن خلال تقويمه الشخصي لها أو كما قال بورستين صراحة ، ان جيفرسون « لم يكن يعوزه التوازن العقلى الذى يحقق به تفوقه ، كمتخصص » (٦) •

ومن هنا ، يبدو أن كلا من مذهبى « ستويك » و « ايبيقور » ، قد التقيا ، كمصدرين غير منفصلين في فكر جيفرسون ، حين ربط بين الواقع والفلسفة ، ليس فقط ، في سنوات عمره الاولى ، بل وكذلك ، في أواسط عمره ؛ وكان ما يزال ، ماديا ايبيقورى المذهب (مثل جاسيندى) بل وطيلة حياته •

---

* المترجم : ستويك ، يعتبر من رواد المذهب المـادى ، وهو أحد تلاميذ الفيلسوف زينو (أثينا ٣٣٦ ـ ٢٦٤ ق٠م) ويقوم مذهبه الذى يحمل اسمه على أساس اعتبار اللذة والالم ، على حد سواء
أما ايبيقور فهو فيلسوف اغريقى (٣٤١ ـ ٢٧٩ ق٠م) صاحب المذهب المـادى في الطبيعيات ، والاخلاق الخ ، ولكنه اشتهر خطأ بمفهومه عن الرغبة أو اللذة الحسية ••

وقد كتب في خطاب له الى « ويليام شورت » سنة ١٨١٩ ، يقول فيه : « أنا أيضا ابيقورى » (٧) ٠

ويضيف مؤكدا ٠٠ « ومتعصب « و » ٠٠ رائد للمذاهب الابيقورية » ثم انه أصر على أن المذاهب الابيقورية الحالية تشتمل في الاطار الذى وضحت به في مجموعة « جاسندى » * على خلاصة ما صدر من الفكر الاغريقى ، والرومانى في الفلسفة الاخلاقية ٠

بل أن جيفرسون ، فضلا عن رؤيته هذه ، التى ظل متمسكا بها حتى السنوات الاخيرة من حياته ، عاد ـ وهو يقترب من الموت ـ الى دأبه في الاطلاع على الادب الكلاسيكى ، الذى « تملأ صفحاته فراغ حياته ، والذى صار أنيسه ، فيما بقى له من خطوات نحو القبر الذى سننزل فيه آجلا أو عاجلا » (٨) ٠

(٢)

المادية المسيحية

أما عن المادية المسيحية ، فقد دخل جيفرسون في صراع مع التراث المسيحى العبرانى ، على مستويين : أولهما ، المستوى المنهجى ، والثانى : المستوى الفلسفى ٠٠ وكان الصراع في الحالتين ، يتمثل في مجابهة صريحة ، لروح التقاليد الموروثة ، للصفقوة الفريدة ، وفي التعبير عن الاصالة الوطنية لتحرر العقل الامريكى ٠

ولم يجد جيفرسون أى تناقض ، بين تمسكه بمادية العلوم الكونية ـ كنموذج آلى دقيق لوصف التجارب ، ورصد توقعات المستقبل ـ وبين الايمان بالله الخالق ، وذلك أن السبب فيما وضح له من عدم وجود تناقض بين الآلية (الميكانيزم) وبين الالوهية ، هذا السبب يكمن فيما اكتشفه حقيقة ، من أنه ليس ثمة مجالات

* المترجم : بيير جاسيندى ٠

مشتركة للمقارنة ، بين المادة والروح ·· وانما المشكلة ، هى في مكمن العقل داخل جسد الانسان ·· ثم المسألة الكاملة لعلاقة الفكر ، أو الروح ·· بالمادة ، والتى يرى أنها غير مفهومة وانها من الامور الغيبيـة ·

وقد كتب جيفرسون خطابا الى جون آدمز يقول له فيه « ان مستر لوك ، وغيره من أنصار المادية » ينعون على «الروحانيين» انهم ينكرون على الخالق ، قدرته أن يهب الفكر ، بعض أشكال المادة ، وكان رأيه أن مثل هذه المزاعم ، غير مفهومة وأن«الجهل» ـ الذي لا شك كان صدى لاساليب المجاز التى ابتدعها مونتان ـ كان التكأه التى تعتبر بمثابة « وسادة ناعمة » استطاع أن يضع عليها رأسه ·

هكذا يلاحظ جيفرسون باهتمام ، أنه اذا كان عليه أن يختار بين هذه الجوانب ، فانه سينضم الى مستر لوك ، مفضلا أن يبتلع « واحدا غير مفهوم منها ·· على أن يبتلع اثنين » ثم يستمر في ايراد حججه قائلا : « علينا فقط أن نحمل أنفسنا على التسليم بحالة واحدة غير مفهومة ، وهى عن كيفية اتحاد الفكر بالمادة ، وأن نحملها أيضا على تصديق أمرين : أولهما ·· وجود شيء اسمه الروح ، التى ليس لدينا أية فكرة أو وضوح عنها ·· وثانيهما ·· كيف أن هذه الروح التى لا نعرف لها بعدا ، ولا شكلا ، تدفع أعضاء الجسم المادية الى الحركة » (٩) ·

ويخلص جيفرسون من ذلك في خطابه الى القول بأنه قد يمر عليه وقت طويل ، هو وآدمز ، قبل أن يعثرا ـ مجرد احتمال ـ على اجابة لهما ، وأنهما مع ذلك ، بل وفوق كل ذلك ، انما فعلا الخير لبلدهما ، ولم يسببا ضررا لاحد ·

على أن استخلاص الخط الاساسي لفكر جيفرسون ، وآرائه في الدين ، مما ورد من النقاط التى عرض لها في الخطاب المذكور ،

ينبىء على وجه التحديد عن المغزى الاخلاقى والاجتماعى فى اتجاهاته الفلسـفية ٠

وقد بين جيفرسون في خطاب له أرسله الى ويليام شورت ، أنه هم في بعض الاحيـان ، أن يترجـم ، ملحمة « أبيكتيتوس » (وفي رأيه ، ان أى ترجمة عادية لا تصـلح) وأن يضـيف اليها المذاهب الاساسية لابيقور ، كما وردت في مجموعة « جاسيندى » (وكثيرا ما كان يهتم بها فيكتاباته) ونبذة عن الآباء اليسوعيين،مهما يكن طابع الفصاحة ، والخيال الذى تخيلوه عن المسيح (١٠) ٠

ومنالواضح أن عناصر هذا العمل ، يجب أن ترتكز علىالحكمة ، والفلسـفة الاخلاقية ، وليس على الآراء المسـيحية ، أو الافكار الابيقورية ، التى تتسم بسمة العالم الطبيعى ٠

ويستند جيفرسون في صدد ارتباطه القوى بماديته المسيحية ، الى حجة أساسية ، مفادها أن التعليم ، كان سائدا على يد آبـاء الكنيسـة في القرون الثلاثة الاولى ، وما تبين له من أنهـم كانوا « ماديين » وبصـفة عامة «بل» وعلى مستوى العال الى حد أنهم تناولوا بماديتهم « الخالق ذاته » ومع ذلك فهو يسلم بأنه لا يعـرف متى نشأت « الهرطقة الروحية » وان كان يعتقد أنها تحتمل أن تكون قد نشأت على يد اثناسيوس ، ومجلس « نكايا » مستندا في ذلكالى ما استقاه من بعض المصادر الثانوية عن أوريجن ، وسانت ماكارى وجوستين ومارتير تيرتوليان ٠

ومع ذلك ، نظرا الى ما لوحظ من تناثر هذه المصادر ، فقـد اقتضي ذلك منه أن يبـدأ بحثها من جذورها الاصـلية للعقيـدة المسـيحية ، والتى كتبت باللغـة الاغريقية أو اللاتينية ، بغير تحليل ، لاثبات فكرته عن ماديتها ٠

وعلى سبيل المثال ، فهذا هو جوستين مارتير ، يقول صراحة أن الالوهية التى نقـول أنها غير مادية ، بينما لا يوجـد شيء غير مادى » (١١) ثم يشير جيفرسون الى ما قاله «تيرتوليان » متسائلا

« ماذا اذن هو الله ٠٠ ان لم يكن جسدا ؟ ٠٠ ومن الذى ينكر أن الله ، كائن محسوس ؟ » (١٢) ثم يشير أيضا الى تعليق كتبه القس هيوث على بحث لاوريجن حول النظرية الايبيقورية في المادية يقول فيـــه « اذن ٠٠ فان الله الذى تشبهه الروح ، كما يقول أوريجن ، هو واقع محسوس ، لكنه بالقياس الى هذه الاجساد الثقيلة التى نراها ، ليس محسوسا » (١٣) ٠

ويضيف جيفرسون ، أنه تعلم من مؤلفين ، يجلهم ، ويحترمهم ، من أمثال : سانت أوجستين وسانت بازيل ولاكتانتيوس وتاتيان وأثينا جوراس وغيرهم ، وكلهم يجمعـــون عـــلى « مادية الروح » ويؤكدون باصرار لفقهاء الالوهيـــة المحدثين ، أنهـــم يكادون أن « يغامروا بادانة آبائهم بالهرطقة » ٠

ومع ذلك فها هى ذى الهرطقة ، تعود ـ في رأى جيفرسون ـ من خلال اقرار الكنيسة المسيحية « لمذهب اللامادية » والذى يحتمل أن يكون هو ذاته ، الذى نشأ في عصر اثناسيوس ، ومجلس « نكايا » ٠٠ وقد اتخذت هذه اللامادية « قناعا للالحاد » ولم يعلمنا المسيح شيئا عنها ، ومع التسليم بأنه علمنا فعلا ، بأن الله ٠٠ روح ٠٠ فانه لم يعرفنا ما هى هذه الروح ؟ ٠٠ ولم يقل لنا « أنهـــا ليست مادة » ٠

ويستطرد جيفرسون في حججه قائلا بأن آباء الكنيسة الاولين ، نظـــروا الى الروح على أنهـــا مادة « وصحيح أنهـــا نورانية ٠٠ وشفافة ٠٠ أو اثيرية ٠٠ ولكنها تظل مادة » وفضلا عن ذلك ـ يكرر جيفرسون ـ فهاهم أولاء ٠٠ آباء الكنيسة أنفسهم ، ممن ســـبق الاشارة اليهم ، يؤكدون موقفهم من ادانة هرطقة اللاماديين ٠

وعلى الرغم مما يبدو من أن جيفرسون ، قد قام بدور ما ، في اثارة الشك حول ما ذهب اليه « الروحانيون » فان مذهبه في الشك ، لم يقم الا في نطاق محدود ، لانه لم يكن بالقطع من المتشــككين في وجود الله الخالق ، والطبيعة ، والقيم الاخلاقية ، وأصــالة المعرفة

العلمية ، وفائدتها ، ولان فلسفة الشك عنده ، لم تكن مشكلة ذات خطر ، وان كان قد سمح لنفسه بالتحدث عن مذهب « الشك المطلق » القائم على رفض كل عناصر المعلومات ، فلا يستبقى غير أحاسيسه التى يستوثق من تحررها من أية قيود تحد من انطلاقها التلقائى ، وتضنى العقل بغير فائدة ، وتثير ارتباكه ٠

فنظرية الشك المطلق ، لا تثير لدى جيفرسون ، ما يستوجب منه مناقشتها برغم أنه كان من العسير عليه أن يتجاهل الموضوع ، سواء بالنسبة لما ورد من نقد في مجموعة « جاسيندى » للديكارتيين ، أو لمشكلة الشك برمتها في الفلسفة الفرنسية ، على النحو عرضها به الاجرار في فرنسا ٠

ومن المحقق أن موافقة جيفرسون على آراء جاسيندى الابيقورية ، وعلى نقده « للامادية » ديكارت ، تفترض بالتأكيد أنه كان معايشا لمشاكل فلاسفة الشك ، ومعارضيهم ، في تراث الفلاسفة الفرنسية ، وليس أدل على ذلك ، مما يبدو واضحا من اشارته الى تعليقات القس بييردانييل هيوت ، على آراء أوريجين ، كما وأنه من غير المتصور ، انه لم يكن يعرف أن « هيوت » كان مسيحيا متشككا ، بل ومفرطا في الشك ، بالقياس الى الديكارتيين (١٤) ٠

ومع ذلك ، فان جيفرسون لم يقيد نفسه بهذه الاصداء الفلسفية ، بينما اتخذ لنفسه طريقا عمليا للشك ، خاصا به ، بعيدا عن الجدل الفلسفى ٠٠ نراه يقول :

« ومع ذلك ، لا يمكننى أن أتوقع فائدة كبيرة ، من اعادة النظر في هذا البلد ، في الاختلاف الواقع بين أنصار مذهب الروحية ، وبين أنصار المذهب المادى ٠٠ ثم لماذا نضيع الوقت في الجدل حول موضوعين يساندهما طرفان يعترف كل منهما بأنه لا يعرف شيئا عن الآخر » (١٥) ٠

والواضح من عبارته « في هذا البلد » أنه كان على علم تام

بمشكلة مذهب الشك في البلاد الاخرى ، ومنها فرنسا ، على نحو ما أشار بصفة خاصة الى آثارها التى ظهرت في الهند ٠

ولم يفعل جيفرسون ، شيئا ، ازاء هذه المواجهة الساخنة ، بين أفكار الروحانيين وبين أفكار الماديين ، بينما أدى منهجه في المادية « ومذهبه البناء في الشك » على نحو ما قرر جاسيندى ، من أنه دعم نفسه بنفسه ، وسط دوامة درامية ، من هذا الخليط العجيب الذى جمع بين مذاهب الشك ، والايمان ، واللذة ٠٠ وهاهى ذى نصيحته التى يقول فيها :

« أيها الانسان الضائع ، ٠٠٠ التفت الى شئونك الخاصة ٠٠
« وافعل الخير ما ستطعت ٠٠ وكل بطتك ٠٠ واشرب كأسك
« ونم قيلولتك ٠٠ ان كان ذلك ضروريا ٠٠ وآمن بالله ٠٠» (١٦)

(٣)

المادية العلمية

المادية العلمية ، هى الشكل الثالث للمذهب المادى ، عند جيفرسون ، والذى وضح من كتاباته في الموضوعات العلمية ، كما كشفت في نفس الوقت عن عقليته التجريبية ، والتى لم يتجه اليها - ابتداء - بالكتابات النظرية في المواد العلمية ، أو في المعرفة ٠٠ وانما آثر التعبير عنها أساسا ، بنشاطه العلمى ، فيما اتضح جليا من عادته الثابتة ، في جمع المعلومات العلمية لموضوعات ، على مستويات لا حدود لها ، ومن قراءاته حول الاكتشافات العلمية ٠

ولعل من أشهر دلائل نشاطه في التجارب العلمية ، ما كتبه في « مذكرات عن فريجينيا » وما تحمله من الطابع الذى ترك أثره لدى القارىء ، فيما ورد من تصنيف لدائرة معارف لمواد علمية كان لديه معلومات حقيقية عنها ٠٠ خاصة في العلوم الجغرافية ، والمناخية ، والجيولوجية والنبات ، والانثروبولوجى ، والزراعة ، والتاريخ الطبيعى ، غيرها كثير ٠

وقد ركز جيفرسون ، اهتمامه في هذه « المذكرات » على الحقائق العلمية ، المفيدة والتى كان يتوقع منها ، آنذاك ، تحقيق الفوائد العلمية والعملية .

ومن ذلك انه تصدى لموضوعين علميين ، متعارضين ، كشفا عن ركيزة أساسية لتفكيره التجريبى ، ونزوعه الى الشك ، وان لم يخل من الدلائل على حدة خياله .. وأول هذين الموضوعين ، يتعلق بمعارضته الشديدة للآراء النظرية العشوائية ، التى صدرت عن رجل عظيم مثل الكونت دى بافون بينما يتعلق الموضوع الثانى ، بالكشف عن طلاسم الحفائر لتى وجدت في جبال فرجينيا .

ولم يقف جيفرسون في دفاعه عن الممارسة العلمية ، ومتابعتها عند هذا الحد فقط ، وانما كان يهتم اهتماما شديدا بفلسفة العلم أيضا ، ولم يكن هذا الاهتمام ناشئا في « اطار فكره الفلسفى الذى لازم «نشأته البيئية» ، وانما كان أيضا ، وعلى حد تعبير «كوتش» راسخا في فكره ، بداية ونهاية ، كاهتمام واضح عن كتابه في « أدب الانجيل » .

هذا ويجب أن نعترف على وجه الخصوص ، في مجال استخدامه للنظرية والتطبيق وعلاقتهما أكاديميا : بأنهما في هذه الحالة ، لا يقفان – في رأية – أحدهما من الآخر ، موقفا متعارضا ، وانما هما يعملان معا ، وعلى حد قول كوتش ، كعنصر متكامل ، في حل المشكلة ، وعلى هذا الاساس النظرى ، حدد جيفرسون أسلوبه الخاص في علاج مشكلة « المادية » في اطار التنظير العلمى .. وقد رأينا الآن ، أنه وقف موقفا متشددا ضد الميتافيزيقية ، وجدود فلسفتها عن التطور ، وضد « الروحانيين » .. واعتنق هو نفسه «المادية» والتى عبر عنها بأنها في جانب منها ذات سمة ابيقورية ، وفي جانبها الآخر ، تتطابق مع المادية المسيحية .

وهذا هو ، جيفرسون ، المؤمن الابيقورى ، يحمل الدليل على

مدى تأثره بجاسيندى ولو أن مذهبه المادى ـ أى جيفرسون ـ يمكن أن يحمل ملامح مما عبر به سانتايانا عن المادية الطبيعية ، والتى يعتنقها الجميع ، بتلقائية غريزية .

وقد نبتت مسألة المادية في تفكيره ، بصدد العلم ، الى أن أصبح واضحا مرة أخرى ان ماديته ، ليست هى ما يراه العالم عن الميتافيزيقية ، بالصورة التى وضعها « هوبس » أو « هولباخ » فقد كان هو أيضا ، ذا مزاج رافض للميتافيزيقية ، في صورتها المذهبى ، كما أن أى شكل مذهبى من أشكال المادية الآلية ، لم يكن يتوائم مع مذهبه في الشك ، ولا مع عقليته التجريبية التى توضح لنا مفهوم المادية العلمية عند جيفرسون ، فهو قد استخدم هذا الاصطلاح ـ المادية ـ في كتاباته ليعبر به عن ثلاثة معانى للعلم .

أولها : أنه ـ على نحو ما سبق ذكره ـ استخدم اصطلاح « المادية » ، تحديدا لرأية ، بالمقابلة لاصطلاح « الروحية » أو « اللامادية » . ومعنى ذلك أنه في أى عمل علمى ، فان المادية تعنى استبعاد التجارب أو التفسيرات الغيبية .

والثانى : أن جيفرسون أراد باصطلاح « المادية » أن يحدد الفرضية المنهجية ، لاى عمل علمى تجريبى .. ويتضح قصده هذا من موافقته على « مادية » كابانيس والتى كان من الواضح أنها تختلط بالفروض العلميـة ، بغض النظـر عن موقف كابانيس في دراساته الكونية أيا كانت .

على أن ثمة دليل آخر على الفرضية المنهجية للمذهب المادى ، عند جيفرسون ، يتضح من تحمسه للتجارب التى قام بها فلورنز على وظائف المخ ، والتى أجراها على الجهاز العصبى ، للحيوانات الفقرية ، والتى وصفت بأنها أظهرت الآثار السلوكية ، نتيجة لتحريك بعض أجزاء المخ . وقد لاحظ جيفرسون ذلك ، وسط انبهاره بما دل عليه هذا العمل ، قائلا « وكم أود أن أعرف ما الذى سيقوله « الروحيون » في هذا ؟ » (١٨) .

والثالث : ان « المادية العلمية » عند جيفرسون ، تتميز - على حد تعبير كوتش - (١٩) « بايجابيـة الحس » كما اذا قلت « اننى أشعر بأنى موجود » (٢٠) .. فانك تحس بوجود الآخرين - بأجسادهم - من حولك .. وتحس بأنهم يتحركون ، أو يغيرون أماكنهم « وأنا أطلق عليهم وصف « مادة » وعلى الاساس الحسي .. مادة .. وحركة ... ونحن يمكن أن نبنى مصنعا لكل الضروريات التى نحتاج اليها .. وحينما نفتقد أساس الاحساس بها .. فكل شيء يذهب مع الريح » (٢١) .

وهذه هى « الحسية » التى حررت جيفرسون من « الشك » فضلا عن أنه كان متأثرا بواقعيته الاسكتلندية ، التى كان لها التأثير الغالب عليه « لكنى أعتقد أننى تأثرت في ماديتى ، بلوك ، وآل ستيوارت » (٢١) ومن هذه العبارة يتضح تماما ، مدى تعاطف الماديين الانجليز الذين كانوا يعارضون الاتجاه بماديتهم المنهجية نحو منهج هو لباخ ، والذين رأوا أن يتجنبوا مشكلة « الشك » التى هزت التراث الفرنسي فضلا عن أن رغبة جيفرسون في الربط بين الفلسفة والواقع ، دفعت به الى الدعوة للواقعية التى لم تتعرض لمظاهر الشك ، أو محاولات تجميد المعرفة ، وقصرها فقط على العرف ، بل وعلى أسس غير منطقية .

(٤)

خلاصـــة

والخلاصـــة اذن ، أن الاســاس الذى قامت عليه « مادية » جيفرسون ، تلتقى مع عدد من التيارات : أولها : المادية الكلاسيكية لدى الاغريق ، والرومان ، والتى أمدته بالكثير في فلسفته الاخلاقية، والتزامه الهدوء والســكينة ، عندما واجه الموت في ختام حياته ؛ وثانيها : المادية المسيحية العبرية ، والتى أمدته برؤيته الخاصــة عن الاله الخالق ، وبتداعى الاسباب الكونية ، والمثاليات الاخلاقية ، وثالثها : تيار المادية العلميةالتى زودته بالمنهج التجريبى والحسي٠

وهذه الصور الثلاث للمادية ، تشكل في جملتها ، أصل فلسفة جيفرسون ، بالمفهوم الذى حدده سانتايانا لاصول الفلسفة ، وهى تلك التى تنبثق عن هؤلاء الذين أقاموها ، وتعبر عن حياتهم ٠

الهوامش

١ ـ هنرى أ • راندال ـ حياة توماس جيفرسون (فرى بورت ـ نيويورك ـ ١٩٧٠) •

٢ ـ جيلبرت كينارد ، الانجيل الادبى لتوماس جيفرسون (بلتيمور ١٩٢٨) •

٣ ـ المرجع السابق •

٤ ـ المرجع السابق •

٥ ـ أندرو أ • ليبسكومب ـ كتابات توماس جيفرسون ، في ٢٠ مجلد (واشنجطون رابطة توماس جيفرسون) •

٦ ـ دانييل ج • بورستين ـ العالم المفقود لتوماس جيفرسون (بوسطون ١٩٤٨) •

٧ ـ المرجع السابق في (٥) •

٨ ـ المرجع السابق •

٩ ـ المرجع السابق •

١٠ ـ المرجع السابق •

١١ ـ المرجع السابق •

١٢ ـ المرجع السابق •

١٣ ـ المرجع السابق •

١٤ ـ ريتشارد هـ • بويكين ، تاريخ مذهب الشك من ايرادوس حتى ديكارت (١٩٦٠) •

١٥ ـ المرجع السابق في (٥) •

١٦ ـ المرجع السابق •

١٧ ـ ادريينكوتش ـ فلسفةتوماس جيفرسون (شيكاغو١٩٦٤)

١٨ ـ المرجع السابق في (٥) •

١٩ ـ كوتش ، المرجع السابق في (١٧) •

٢٠ ـ المرجع السابق في (٥) •

٢١ ـ المرجع السابق في (٥) •

٢٢ ـ المرجع السابق في (٥) •

القسم الثاني

صور من التراث

بيرس .. والحقيقة

بقلم

ه . س . تاير

استاذ الفلسفة بكلية سيتى ، وبمدرسة الدراسات العليا بجامعة سيتى بنيويورك . حصل على درجة الزمالة « جاجنهايم » وعلى الجائزة الوطنية للزمالة في العلوم الانسانية ، وعضو في معهد الدراسات المتقدمة في برنستون .

ألف عددا من الاعمال عن المذهب البراجماتى .. ومنها « المعنى .. والفعل » و « تاريخ نقد المذهب البراجماتى » (١٩٦٨، وأعيد طبعه ١٩٧٣) وله كتب ومقالات في تاريخ الفلسفة ، والعلم .

---

* شارلس ساندرزبيرس .

« يرتكز جوهر الحقيقة ، في أنها تستعصي على الجهل بها »

تناول « بيرس » في كتاباته ، عددا من الاشارات ، وتلخيصا للمناقشات التى دارت على الحقيقة ، وان لم يكن ما تعرض له في هذه المناسبات ، واضحا كل الوضوح ، خاصة ولعله قد افتقد الوحدة والتناسق بين الآراء التى صرح بها ، الى حد أن القارىء ما يلبث أن يواجه في قراءاته لها ، بصعوبة بالغة ، في ادراك ما يقصده « بيرس » ٠٠ ان كان يريد أن يحدد لافكاره أطارا متميزا من الناحية النظرية ٠٠ منفصلا من الناحية التاريخية ؟ ٠٠ أم أن ثمة ما يمكن استكشافه من بين كتاباته المتناثرة ، من مجموعة الاستطرادات والموضوعات العامة ٠

ويبدو أن آراء « بيرس » عن « الحقيقة » تأخذ شكل صياغة لولبية ، تتبلور من خلالها صور متعدده ، لنظرية متكاملة ٠٠ فهى من وجه ، نظرية « للحقيقة » من حيث مواءمتها للواقع ٠٠ وهى من وجه آخر ٠٠ نظرية « برجماتية » تهتم بالايمان الحق ، كحل لمشكلة الشك ، عن طريق « التحقيق » ٠

وليس هدفي ، هنا ، أن أناقش مسألة ما اذا كان ثمة نظرية واحدة ، أو عدة نظريات يمكن أن تنسب الى « بيرس » عن « الحقيقة » ٠٠ وان كنت أميل مع شيء من التردد ، الى الاعتقاد ـ برغم تعدد الصياغات المتباينة ، وما يكون قد شابها من بعض التغيير في بنائها ، أو المبالغة فيها (والذى يرجع بغير شك الى صعوبة مراجعتها ، وتنقيحها) ـ بأن ثمة تفسيرا واحدا مقبولا ، ومتوائما بصفة عامة مع المعنى الذى فهمه «بيرس» عن «الحقيقة »

واعتقد أن ما وقع من اختلاف بين آراء « بيرس » المتعددة ، بعضها بعضا في تناوله لنظرية الحقيقة ، لا يرجع في المقام الاول ـ والغالب ـ الى تغير فكره ، وبالتالى تعدد نظرياته ، وانما هو يرجع فيما يبدو ، الى أنه حاول أن يشق عددا من الطرق المختلفة ، ليحقق

من خلالها ، الترابط المطلوب لوضع نظرية مفهومه عن « الحقيقة » .

وكانت المشكلة هى .. كيف يتوصل « بيرس » الى صياغة محددة بالقدر الذى تتحقق به الفائدة ، والمعرفة ، مع الاحتفاظ أيضا بقدر من التعميم ، لكى لا يستبعد أو يفشل في استخدامه فكرة الحقيقة ، في المجالات المتخصصة في العلوم ، أو الفنون ، أو الفلسفة ، أو اللغة العامة (١) .

وقد تركز المجهود الشاق في صياغة معنى الحقيقة ، من خلال النظرية العامة للمعانى وتفسيرها * .

وفي ضوء ما تقدم ، رأيت أن أتصدى لمناقشة النظرية العامة للحقيقة عند « بيرس » مع ما تقتضيه المناقشة من طرح بعض الملامح الاخرى ، وذلك دون أن نعرض للتاريخ الخاص بظهورها . وما من شك في أن أبرز ما وضحت به معالم النظرية ، يتركز في القاعدتين ، اللتين وضعهما « بيرس » كأساس لنظريته :

(أ) القاعدة الاولى :

اننا نعنى بالحقيقة .. الرأى الذى يتحتم أن يوافق عليه في النهاية ، جميع من يتحرونه .. وأن الموضوع الذى يتمثل فيه هذا الرأى .. يطلق عليه : الواقع .

(ب) القاعدة الثانية :

ان الحقيقة ، هى .. تطابق بين تقرير حالة مجردة ، مع رأى قاطع ، يؤدى اليه البحث الى ما لا نهاية ، بهدف الوصول به على

---

* المترجم : وقد نرى ترجمتها عربيا الى : «النظرية العرضية» التى تعنى أن الشيء يدل على نفسه أو على غيره من الاشياء ، بما نعنيه هذه الدلالة من خلال علاقة سببية ، أو طبيعية كقولنا أن السحاب دلالة على توقع المطر ، أى أن السحاب يعنى توقع المطر ، وتدخل ضمن هذه النظرية ، نظرية الرموز ـ وان تميزت بذاتيتها ـ وهو نرمز لشيء بشيء آخر .

يقين علمي •• وهـذه التطابق ، قد يتحقق لهـذا التقرير المجرد ، بالاعتراف بما قد يكتنفه من الخطـأ ، أو الانحراف ، وذلك عنصر أساسي في « الحقيقة » •

وهذا التعريف الثاني للقاعدة الثانيـة (ب) أوضح ، وأدق ، من تعريف القاعدة الاولى (أ) فقد ثار الجدل حول القاعدة (أ) على نحو ما يتضح من الكتاب الذى صدر لبيرس عن « كيف نجعل أفكارنا واضـحة ؟ » فيما يتعلق بالمقصـود « بالواقع » – وليس الحقيقة – ومن ثم فان فكـرة الرأى الذى يتحتم أن يسـلم به في النهاية ، جميع من يتحرونه ، وان كانت تلعب دورا في تحليل نظرية الحقيقة ، الا أن أهميتها تفوق ذلك ، لانها تساعد في وضع معيار واضح لما نعنيه بموضوع « الواقع » •

ذلك أن « بيرس » عندما أشار الى الرأى الذى يتحتم التسليم به ، قصد أن يوضح فقط ، أنه أمر محقق الوقوع لا سبيل الى دفعه ، فهو – من ثم – لم يقصد مما قاله ، شيئا أكثر غموضا ، وأشـد خلطا من قوله ان الاقتراع على أحد وجهى العملة ، هو تصنيف للواقع بين وجهين ، أحدهما « هو الحقيـقة المؤكدة » ، ثم أضاف ، اننا حتى لو تجاوزنا الى « فرض تعسفى •• ثم حظى بقبـول جماعى » من الجنس البشرى بأسره ، فلابد ان يسـتمر البحث « الى أبعد مدى ممكن » ولو على يد جنس آخـر من الباحثين « سـيصلون حتما في النهاية الى الرأى الحق الذى ينشدونه » •

على أن « بيرس » لم يندفع – كما سنرى بعد – الى حد الادعاء بأن الرأى الحق من حيث يجب أن يكون ، هو بالضرورة ، ما يحظى بالموافقة الاجماعية ، لدى جميع من تحرونه ولو كانوا من جنس آخر ، لانه ليس من الحتـم ، لكى نتفهم ما نعنيه بالرأى الحـق ، بأنه الرأى الذى سوف يوافق عليه هؤلاء الذين يتحرونه ، بينما هو – عند بيرس – الرأى الذى كان يجب أن يوافقوا عليه ، وثمة فارق هام

بين القول بأن شيئا « سوف » يحدث ، والقول بأن شيئا «كان يجب» أن يحدث (٢) •

ثم انه ليس ما يمنع من الاعتقاد بأن الاقتراع على أحد وجهى العملة يمكن أن ينتهى الى النصف مما هو أكثر من الواقع •• مع ادراكى لما أعنيه باعتقادى بهذه الحقيقة ، بغير حاجة الى معامرة من أجل بطولة زائفة ، أكرس لهـا حياتى ، لتحقيق هذه النتيجة الحتميـة •

ولعلنا نلاحظ في هذا الصدد، أن رؤيتنا عن القاعدتين سالفتى الذكر ، باعتبار أنهما يتضمنان بصفة أساسـية ونهائية فكرة « بيرس » عن « الحقيقة » ، هى مسألة ، ماتزال محل نظر ، فلسنا نملك ما يملكه « بيرس » في هذا الفرض ، وليس لنا ـ من ناحيـة أخرى ـ أن نتصدى لتخطئته •

وقد سبق أن ورد فيما كتب من الدراسـات عن « بيرس » ، ما أثار الانتباه الشديد ، وخاصة ازاء تعاظم الاهتمام بأفكاره التى ذاعت فيالعشرينيات من هذا القرن ، والتىتضمنها بصورة مركزة ، كتاب م • ر • كوهين في « الحظ •• والحب •• والمنطق » (١٩٢٣) وكانت في ذلك الوقت ، مدخلا كمادة هامة لدى القراء ، ما لبثت أن اكتسبت تدريجيا ، اطارا « لمذهب قائم » (٣) ، هذا الى أن «ديوى» في كتابه الذى صدر له سـنة ١٩٣٩ في « المنطق ونظرية التحقيق » أفسـح له مكانا هاما ، لهذه الآراء ذاتهـا ، دليلا على اعترافه ، بأهميتها ، وتأييده لهـا ، بالنظر الى ما كان لهـا من وقع طيب لديـه (٤) •

على أنه من المهم ، أن نلاحظ ، أنه بينما قدم ويليام جيمس ، دراسة مستفيضة عن « بيرس » كمؤسس للمذهب « البراجماتى » فانه مع ذلك ، لم يتناول فيها ، الا آراءه عن فلسـفة « المعنى » ، لانها هى التى آثارت اهتمامه ، وليست نظرية « الحقيقة » ولانـه لم يكن لديه الا القليل مما يمكن أن يقوله عن هذه النظرية الاخيرة

(وهو فعلا لم يكن لديه مايقوله عن «الحقيقة» في أكثر دراساته المعروفة عن آراء « بيرس » ٠٠ ولو أنه ـ أي جيمس ـ في تقـديره الخاص « الحقيقة » بمفهومها لديه ، في ضوء النظرية البراجماتية) ورغم أنه كثيرا ما كان يشير في هذا الصدد الى شيللر والى ديوى الا أنه مع ذلك لفت النظر ـ على الاقل ـ بصورة أقوى ، الى عقيدة «بيرس» عن الحقيقة (٥) ٠

ومع أن « بيرس » لم يكن قد توصل خلال حياته فعلا ، ودون شك ، الى وضـع نظرية محددة (للحقيقة) فلم يثر ذلك انتباه أحد ، لان شهرته التى اشـتهر بها كمؤسس للمذهب البراجماتى (حوالى ١٩٠٥) كانت فربما أظن ، من بين الاسـباب الاخرى التى استشعر في جانب منها ، مدى الاختلاف بين نظريته عن «الحقيقة»، والنظريات التى ، تعمق فيها كل من جيمس وشيللر ، ولذلك فانى ـ مع شيء من التحفظ ـ سأفترض بصـفة عامة ، ان ثمة نظـرية متكاملة « للحقيقة » يمكن أن تنسـب الى « بيرس » ، وتتمثل في القاعدتين (أ) و (ب) ٠

على أننا نستشعر ، بعض الاقتناع بما لم ينشر من المخطوطات التى تعبر بافاضة ، عن أفكاره ، والتى تتسق غالبا مع القاعدتين المذكورتين ، بل وتتطابق معها تماما ـ في بعض الاحيان لفظا ومعنى ٠

وعلى أية حال ، فان ارتكاز النظرية على القاعدتين سالفتى الذكر ، أساسي ، وهام ، بالنسبة لما نقتضيه مناقشتها ـ بحـق أو بغير حق ـ كنظرية تحمل اسم بيرس ٠٠ وعلى هـذا فانا ننتقل من مرحلة تحقيق ما جاء بمضمونها على النحو الذى قدمناه ، الى مناقشة ذلك المضمون ٠

(٢)

فقد وجه ثلاثة من أعظم الفلاسفة ، نقدهم العنيف ، للقاعدتين (أ) و (ب) وهؤلاء هم راسل وآير وكوين ٠

ويركز راسل في نقده ، على عدد من الاعتراضات (٦) تتعلق بالقاعدة الاولى (أ) والتى تناولت ـ فيما أعلم ـ الى حد بعيد ، ما ذكره « ديوى » عن هذه القاعدة في كتابه عن « المنطق » وليس النص الاصلى لمقال « بيرس » .

وقد عبر « راسل » عن ضيقه ـ مشاركا في ذلك العديد من القراء ـ بفكرة الرأى الحتمى ، الذى « يتحتم » الموافقة عليه (وان كنا نعترف سلفا ، بأنه ليس ثمة احساس بالضيق لما يقوله بيرس حول حتمية الموافقة على الرأى) كما أنه لم يكن مرتاحا لعبارة « في النهاية » التى وردت على لسان بيرس في قوله ان ثمة رأيا سرف « يوافق عليه في النهاية ، جميع من يتحرونه » فهو يلاحظ أنه اذا كان المقصود « بالنهاية » المفهوم الزمنى لها ، عندئذ ستتوقف معرفة « الحقيقة » على رأى آخر رجل سيظل على قيد الحياة ، حتى الدقائق الاخيرة من حياة العالم ، عندما تتحول الارض الى صقيع لا يحتمله الاحياء .

لكن «راسل» يرى من الافضل ، أن يفسر ما دار في فكر «بيرس» كسلسلة من الافكار المتوازنة مع سلسلة رقمية مثل : ١/٢ ، ٢/٤ ، ٧/٨ .. وهكذا الى أن تنتهى الى حد معين وكل رقم يختلف عن سابقه ، بفارق أقل من فارق الرقم الاسبق في السلسلة (٧) (وهو ما قد يثير التساؤل كما سنرى) كما وصف « راسل فكرة » الاعتراف بالخطأ كأساس للحقيقة ، بأنها فكرة غريبة ، ثم أبدى تعجبه للسبب الذى جعل « بيرس » يعتقد دائما بأن ثمة رأيا قاطعا : لابد أن يتجه اليه البحث ، كى يتولد منه اليقين ، ثم تساءل معقبا : هل هذا تعميم تجريبى ؟ .. أم هو تفاؤل بغير أساس ؟

أما « كوين » فيرى أن القاعدة (أ) قاعدة خاطئة لاسباب عديدة ، يحتوى باثنين منها بصفة خاصة ، تنحصر أولهما في تساؤله عن افتراض بوجود « رأى قاطع » أو نظرية وحيدة تبلغ حد اليقين ، كنتيجة للتطبيق المتواصل للمنهج العلمى (٩) .. أما

الثانية ، فيتركز في تعليقه بقوله «ان ثمة استخداما خاطئا للقياس الرقمى عند الكلام عن حدود للنظريات ، طالما أن فكرة الحدود هذه ، تعتمد على ما هو « أقرب من » والذى تعـرف به الارقام ، وليس النظريات » .

ويكرر «آير » اعتراضا آخر من اعتراضات راسل (١٠) في قوله أن هناك حالات خاصة كثيرة منا لا يهم أصحابها أن يبلغا الى حد اليقين ، فيها صدقا أو كذبا ، ولا يسعون مطلقا الى تسجيلها ، مثل عدد الحبوب ، أو رمال الشاطىء ، أو ـ كما الح راســل ـ شريحة اللحم التى تقـدم له في الفطور . ذلك انه فيما يتعلق بمثل هــذه التســاؤلات ، عن الحقائق اليقينية ، يبـدو أن تعـريف « بيرس للحقيقة لا ينطبق عليها » لانه من الصعب أن يفترض في العصور العلمية منـذ آلاف الســنين ، أن تكون كل حالة خاصة قد سـجلت تسجيلا تاريخيا كاملا « .. ويتساءل آير كذلك عن افتراض وجود بحث متواصل عن الرأى الذى ينتهى اليه « البحث المتواصل » .. وأكثر من ذلك فانه يثير صعوبة أخرى في هذا الطريق ، لانه من البلاهة ، أن نعتقد بأنه ليس ثمة أشياء حقيقية ، وقوانين يمكن أن تفلت من كشف العلم لها ، حتى مع الافتراض بان البحث سيستمر الى ما لا نهاية ، لانه لو كان هناك ما يمكن أن يعرف ، « فمن المحتمل » أن يصبح معروفا لو أنك سمحت « باحتمال » اتخاذ الاجراء اللازم لاكتشافه ، ثم يظل هكذا الى الابد » (١١) .

وقد أثارت هذه الاعتراضات المختلفة ، نوعين من التساؤلات ، وان كانت ـ رغم تمايزها ـ لا ينفصل أحدها عن الآخر ، وخاصة فيما يتعلق بآراء « بيرس » عن « الحقيقة » .

أما النوع الاول من هذه التساؤلات ، فيتناول مقاصد « بيرس الحقيقية ، مع التمييز ـ ان كان ذلك ممكنا ـ بين بعض الفروض الفلسفية ، والقناعات التى استند اليها ، وكان لها أثرها في أقواله ، فضلا عن مشـكلة تحديد ما قاله على وجه الدقة ، والمعنى الذى يقصـده منـه .

وقبل أن أعود الى مناقشة الاخطاء ، التى أعتقد أن الانتقادات السابقة ، قد وقعت فيها أرى أن أعرض فيما يلى لملاحظتين ، لكل منهما ، اعتبارها بصدد هذه التساؤلات :

الملاحظة الاولى : أن أرى كل من « راسل » و « كوين » في القاعدة الثانية (ب) أنها اذ تستوجب أن ينتهى البحث العلمى ، الى يقين .. فان الافكار والنظريات تندرج في سلسلة كتسلسل الارقام التى تنتهى الى حد معين .. وبينما يتفق هذا الرأى ، مع ما يقوله « بيرس » الا أنها ـ فيما أعتقد ـ محل شك ، لانى لم أجد ـ في قليل أو كثير ـ ما ينبىء عن اصراره على هذه النقطة ، أو أنه قررها لنا هكذا .. وان كنت أظن أن ما كان يدور في خاطره ، لم يقصد به تسلسل الافكار ، على نحو ما يجرى به تسلسل الارقام ، الى أن ينتهى عند حد .. وانما كان قصده في استمرارية التحرى النشط ، وفي البحث المتواصل ، على الصورة التى تتتابع بها الارقام في تسلسلها : الى حد معين ـ ان يقيم الدليل على فكرة أكثر تحديدا ، وأشد وضوحا (أى ذات تعريف محدد ، سواء أكانت صادقة أم زائفة) ذلك أن البحث « الى مالا نهاية » ـ كما يقول ـ في القاعدة (ب) لا بد وأن يبلغ باليقين العلمى الى « رأى قاطع » وفي نفس الوقت يقول أنه « تقرير مجرد » (وليس سلسلة من الافكار أو النظريات) ذلك الذى يتطابق مع « الرأى القاطع » وأن « البحث الى مالا نهاية » الذى نصل به الى يقين ، يتمثل في التقرير المجرد (وهو اليقين الذى تثبتنا منه) هو الذى يوصلنا بدوره الى الرأى القاطع .. وباختصار ، هو « تحقيق » يضم صورا دقيقة ومعقدة ، للنشاط موضوع البحث ، والذى يسهم فيه هؤلاء الذين يقومون به بجهد دائب ، متواصل .

ويؤكد « بيرس على هذا المعنى ، في اشارة موجزة ـ قبل أن يتناول شرح القاعدة (ب) ـ فيقول ، اننا حين نطرح فرضا مجردا ، فان استجلاء الحقيقة فيه ، يعتمد على « أن افتراضها ، لا يعنى أنه

حقيقى على وجه الدقة » ولكننا ، نأمل - مع تقــدم العلم - « أن يتضاءل احتمال الخطأ الى أبعد حد ، كما اذا حدث على سبيل المثال، ان وقع خطـــأ في الرقم : ٣،١٤١٥٩ ، فان القيمة المقــدرة لـ (س) ستتضاءل الى ما لا نهاية ، طالما سمح بذلك تداعى الارقام : حسابيا، الى أصغر وحدة رقمية » ثم يضيف قائلا « ان الوحدة التى اطلقت عليها حرف (س) هى الرأى القاطع ، الذى لا يمكن لاى تعبير رقمى ، أن يكون صحيحا تماما بالقياس له » .

وقد فهمت من طرح فكرة استمرار « الحساب » الرقمى ، أنه مع اســـتمرار التحقيق الذى يتعلق ببعض الفروض الافتتـــاحية المطروحة ، لابد وأن يتضاءل الخطأ فيها الى مالا نهاية ، ... وان كان ذلك لا يعنى ، أن الآراء الفردية ، أو أن النظريات جميعها يمكن أن ينتظمها ، تسلسل رقمى ينتهى الى حد معين .

الملاحظة الثانية : أن « راسل » ظن أن السؤال الرئيسي الذى تجب اثارته ، بالنسبة للقاعدة (ب) يتعلق بافتراض أن التحرى أو البحث سيستمر الى مالا نهاية ، الى أن ينتهى بموافقة نهائية .. والسؤال ، هو : هل هذا « اليقين » يقوم على أساس سليم ؟ .. بل قد نذهب الى أبعد من ذلك لنسأل : هل البحث الذى سيستمر الى مالا نهاية ، لينتهى الى موافقة نهائية ، .. هل يخضـــع هو ذاته لبحث الى مالا نهاية ، لكى ينتهى هو أيضا الى موافقة نهائية ؟

وبعبـارة أخرى .. هل القاعدة (ب) في نظـرية « الحقيقة » عند بيرس .. قد عبرت عن نفسها بصدق ؟ .. وهنا لابد أن نوضح في ايجاز ، من حيث المبدأ ، أنه من الخطأ أن نتطلب في نظرية «الحقيقة» أو في تعريف لها ، أن تتوافر فيها الشروط التى تبررها ، أو التى يجب أن تدخل ضمن عناصرها الخاصـــة ، وذلك لان أية نظـــرية « للحقيقة » أو أى تعريف لهـــا ، لا يعنى أنهـــا تعبر عن « يقين » (أو عن مضمون متيقن) بالمعنى الذى يجب أن توصف به أو تصاغ فيه الحقيقة (أو الزيف) .

ولنعد الآن ، الى اعتراض « راسل » •

ذلك من الواضح ، أننا لا نستطيع أن نعرف :

١ - أن أى بحث سيستمر الى الابد •

٢ - أن البحث الى مالا نهاية ، يمكن أن ينتهى الى موافقة نهائية أخيرة •

لكن « بيرس » آمن بكل من الفرضين (١) و (٢) سالفى الذكر، وقدم لذلك أسبابه :

فهو يقول أنه لا مجال لعدم التسليم بالفرض الاول (١) •• كما أنه - اذا لم يغب عن ذاكرتنا - من أبناء الجيل الذى عاصر القرن التاسع عشر ، وهو القرن الذى انطلق خلاله ، عصر « التقدم » بينما نعيش نحن في عصر القنبلة الذرية ، مما يجعلنا - الى حد ما - أقل ثقة ، منه بالتطور الزاحف في عصرنا ، بأسبابه المادية الواضحة •

وقد اعتقد « بيرس » بأن الدراسات الفكرية على الارض ، قد لا تستمر الى مالا نهاية ، ولكنها حتى لو اختفت فان ثمة رغبة ، في أن توجد الحياة الفكرية ، في أجزاء أخرى من العالم فضلا عن أن الدعوة الى تحقيق الانطلاق الفكرى ، هى مطلب عالمى ، ولذلك كان أهم سبب عملى دعاه الى وضع الفرض الثانى (٢) ، هو استناده الى تاريخ العلم باعتبار أنه - أى تاريخ العلم - يتناول بوضوح ، عرض الانجاه التدريجى المضطرد ، للوصول الى موافقة منهجية، لما يقبل ، أو يرفض من المعتقدات •

وحين نتحدث عن تعاظم الفكر العلمى ، فاننا نقصد بكلمة « تعاظم » ما ينعكس على معناها من الخصائص التى تنتظم المعتقدات من خلالها في وحدة منطقية وشمولية ، ولذلك فان الازمات التى مرت بها النظرية العامة ، حسب شرحه لها ، ترجع - فيما أعتقد - الى ما تعرضت له منذ نشأتها في التطبيق العلمى ، من الصياغات الفضفاضة ، الواسعة • ذلك أن الثورات العلمية ، ظهرت

من خلال ، الانطلاقات الكبرى التي انبثقت من المصادر الاولية للمعلومات التى كشفت عن جذورها وأصالتها ، وأتاحت لنا الفرصة في التصدى لاستيعابها ، واكتشاف قيمتها بقدر ما أمكن لنا ذلك •

ويعترف « بيرس » بأن ثمة افتراضا ، فحواه : أن عددا من الاسئلة ، سيتزايد ، مع تزايد المعرفة ، وستتزايد معها عدد الاجابات أيضا ، وهذا – كما يقول – يرجع الى أن الاسلوب الذي يتم به اعطاء الاجابات ، سيصبح أشد فعالية ، وأكثر دقة ، أما بالنسبة لعدم الترابط الواضح في القاعدتين (أ) و (ب) يقول « بيرس » معقبا ، ان بعض الاسئلة لن تجد لها اجابات مطلقا بينما توجد بعض الآراء ، تبدو « الحقيقة » فيها واضحة من الاصل ، ولذلك فهى تكتسب الموافقة النهائية عليها بصورة تلقائية (١٢) •

على أن اصرار « بيرس » على الفرضين سالفى الذكر (رقم ١ و ٢) يرجع الى قناعته ، بالتطور الكونى ، ميتافيزيقيا ، وباضطراد التقدم المستمر الفعال للعالم ، وباعلاء سيادة القانون ومنطق العقل • الا أنه بالاضافة الى ذلك ، كان ثمة شكل من أشكال التحليل المنطقى كان أوضح أثرا في التمثل بالرياضيات (وخاصة في نظرية الخطأ) وكان لها تأثيرها العميق لدى « بيرس » كما كان لها أهميتها الجوهرية في تفهم فكرته عن البحث الى مالا نهاية ، والرأى القاطع (١٣) •

ولاشك ايضا في أن الفكرة ، تتميز بمضمونها الرياضي عنده ، بالنسبة لرؤيته للفكر الكونى ، وقد أشار « بيرس » مرة الى هذا النمط من «التحليل المنطقى ، وقدرته العجيبة على تصحيح نفسه» وهى قدرة « يتميز بها كل علم » وذلك أن عملية التصحيح الذاتى ، تعتبر جوهر التحليل المنطقى ، باعتبارها على حد قوله :

« واحدة من أعظم الملامح العجيبة للتحليل ، ومن أهم الادوات الفلسفية في فقه العلوم •• وبالذات ، لان التحليل المنطقى يهدف الى تصحيح نفسه »

(٣)

أشرنا فيما تقدم الى بعض الاعتبارات العلمية ، والفلسفية ، التى بشر بها « بيرس » ، تأييدا لقاعدتيه (أ) و (ب) ، وغيرهما من المعايير المماثلة ، والتى ذكرها عن « الحقيقة » • وكل ذلك معروف لدى قرائه ، ولا يحتاج الى مزيد من الايضاح • • وانما يبقى -فيما اعتقد- أن نشير الى أن ما تناولناه - باستثناء بعض الصفحات السابقة - يعتبر الى حد ما - ردا على الاعتراضات التى أثارها كل من « راسل » و « كوين » و « آير » •

على أنه لا يفوتنا أن نقرر أن ما سنتناوله فيما بعد ، ليس دفاعا عن نظرية « بيرس » على الاطلاق ، ذلك أن اقتناعه بأننا نعيش في عالم متطور ، وأن ثمة فكرا مستنيرا •• « سيتحتم » على الذين يتحرونه أن يوافقوا عليه في النهاية ، هذا الاقتناع يرتبط ارتباطا وثيقا بنظريته عن « الحقيقة » على النحو الذى تصورها به •

وصحيح أن هذه الآراء ، تساعد في تفسير السبب الذي من أجله ، ضاع « بيرس » آراءه عن « الحقيقة » في قاعدتيه (أ) و (ب) وأنها توضح ما اكتنفتها من الغموض ، الا أن من الخطأ الفادح ، أن نفترض (على نحو ما فعل كل من راسل وكوين وآير) وغيرهم أن القاعدة الاولى (أ) والقاعدة الثانية (ب) تشترطان في الرأى (أو في اليقين) شروطا يجب استيفاؤها لكى يوصف بأنه «حقيقى» بينما لم تقل أى من القاعدتين ، أن الرأى - لكى يكون حقيقيا - يجب بالضرورة « أن يوافق عليه في النهاية ، جميع من يتحرونه » وأن يكون « رأيا قاطعا » بعد « بحث •• الى مالا نهاية » وانما بينت القاعدتان ، ماذا « نعنى » بقولنا أن رأيا ما ، يعتبر حقيقيا والشروط التى يجب توافرها ، لكى نفسر ما نعنيه بالرأى الحقيقى ، حين نصفه بهذه الصفة •

وفي ذلك ، يجب أن نلاحظ فارقا هاما ، يتضح من هذا المثال :
كما اذا قلت أن السماء تسقط ثلجا ، ورأيت أنهـا فعلا كذلك ، ثم استقر رأيى على أنها « تسقط ثلجا » فان رأئى هذا يوصف بأنـه حقيقى ، دون أن يكون في قصدى ، أن أرجع هذا الوصف ، الى رأى قاطع ، أو بناء على تحرى الى مالا نهاية ، اذ طالما لم يحدث تحـر في المثـال الذى ضربناه ، ولم يحدث قطع بالرأى فيه ، ولو أخـذنا بالنقد سالف الذكر ، لانتهينا الى نتيجة شـاذة ، لاننا لو قلنا أن الرأى (في المثال المذكور) لم يبن على أى تحرى ، فانه اما زائف ، واما لا هو حقيقى ، ولا هو زائف •• وهذا هراء ••

كما أننى لا أقصد في الواقع ، أن يكون الرأى ، خاضعا للتحرى الى مالا نهاية ، وهنا يكون « راسل » و « أير » على حق فيما ذكراه حول هذه النقطة ، لان هناك فعلا ، حالات خاصة عديدة ، متيقنة ، لن يدركها الحصر ، ومع ذلك ليست بحاجة الى أى تحرى أو بحث يوصلنا الى « رأى نهائى » ، وانما المسألة بالنسبة « لبيرس » هى أن ما يقصده « بحقيقة الرأى » (كما في مثال السماء تسقط ثلجا) هو ما يتمثل فيه ، ويتأكد ثبوته ، اذا ما أخضـعناه للتحرى الى مالا نهاية على نحو ما نعنيه ، بقولنا مثلا أن عددا من التوقعات ، يوصف بصفة معينة ، أو حالات عديدة منها ، توصف بالحقيقة من الرأى فيهـا •

وأعتقد أن بيرس كان يتبع ـ لايضاح معنى الحقيقة ـ نفس الطريقـة التى أوصي باتباعها في أية قضـية عامة (وذلك ظاهر في بحثه : كيف نجعل أفكارنا واضحة ؟) فلو كان المعنى الذى نقصده بكلمة (صعب) « الا نجابه بالعديد من المسائل » فاننا نسـتطيع أن نترجم ذلك ، ونشرحه في قولنا : أن •• س •• قضية صعبة ، على النحـو التالى :

لو رمزنا للتجربة التى نجـرى بها الاختبار بالرمز ت
ولعملية الاختبار •• بالرمز خ

والنتيجة العامة ن

(حيث لا تتعرض س لعديد من المسائل في الاختبارات المتكررة)

وعلى ذلك تطرح القضية كما يلى :

ـ ان (س) قضية صعبة ، بمعنى أنه اذا سارت العملية القياسية في (ت) و (خ) ومن ثم في (ن) (بينما س لم تتعرض لاى اختبار) فان معايير التفسير الحقيقية عند « بيرس » ستنتهى الى التطابق بين أشياء متمايزة ٠

فالقول بأن (س) حقيقة (حيث تمثل ٠٠ س رأيا أو مضمونا) فذلك يعنى أنه ، اذا كانت (ت) (التى رمزنا بها لشروط التحرى عن (س) ٠٠) و (خ) ـ (والتى رمزنا بها لعملية التحرى الى مالا نهاية لـ (س) ٠٠) اذن تكون النتيجة : (ن) ٠٠ وذلك (تعبيرا عن الموافقة الحتمية على (س) من جميع من التزموا بـ (خ) ٠

ويمكننا أن نصل الى هذا الجزء الاخير من القضية بطريق آخر ، طرحه « بيرس » وهو : ـ اذا كانت (ت) و (خ) انتهت الى موافقة عدد يقرب من الاجماع على (س) ، فقد بلغ عدد غير الموافقين الى ما يقرب من الصفر (١٤) ٠

ويجب أن نلاحظ هنا أننا لم نقل أن (س) حقيقة ، وانما نقول أن عدد الباحثين الموافقين عليها ، يتزايد مع مواصلة البحث الى مالا نهاية ، بينما يتضاءل عدد غير الموافقين ٠٠ وذلك أننا لسنا بحاجة الى مثل هذا البحث ، وحتى لو استمر ، فانه ـ أى البحث ـ لا يجعل من (س) حقيقة (وبنفس المنطق لان عملية الاختبار لـ (س) لا تجعل من (س) صعبة) وعلى ذلك فان كل ما يمكننا قوله ، هو أن التوصيف المشروط سالف الذكر ، يجعل ما نعنيه ، صريحا ، عندما نخلع صفة الحقيقة على جانب من (س) ٠

وهذا التصدى لاسلوب « بيرس » في شرحه لمعنى الحقيقة ، يوضح لنا أيضا ، كيف أن فكرة « الاحتمال » ونظريته عن المعانى

أو الرموز ، فيما تضمنته من الاحالة للمستقبل ، كان لهما دور بارز في تعريف « بيرس » للحقيقة ٠

ذلك أن (ن) ترمز الى واقع احصائى ، يتناول توزيع عدد من حالات الموافقة ، وعدم الموافقة في الابحاث التى تهدف الى حد معين (وهذا التوزيع يشبه عند بيرس ، الاقتراع على وجهى العملة ، الذى ينتهى الى تصنيف الواقع بين وجهين ، على نحو ما أشرنا اليه في البند ٢) ٠

وعلى ذلك ، فان معنى قولنا : « أن س ٠٠ حقيقة » يتضمن احالة الى هذه النتيجة المقبلة (لحالات التأييد التى لا يحصى عددها) « والتى يتحتم أن يوافق عليها في النهاية ، جميع من يتحرونها » ٠

ويقتضينا ذلك اذن ، أن نلاحظ ، الفوارق التى نصوغها في التساؤلات الثلاثة التالية :

(أ) لماذا يخال في ظننا : أن اليقين بشيء ما ٠٠ هو حقيقة ؟ ٠٠ ويقول « بيرس » في هذا الصدد ، اننا نظن أن اليقين ، حقيقة ، اذا لم يكن لدينا سبب للشك فيه ٠٠ أو اذا اقتنعنا به ٠٠ أو ظهر لنا أنه «غير قابل للشك» ٠٠ وثمة سبب آخر ٠٠ هو أن اليقين : كبديهة ، أو كعادة في التعليل المنطقى ، يقودنا (بعيدا كما نعلم) الى نتائج مقنعة طالما لم تترتب عليه ، أو تقابله نتائج أخرى غير مفندة ٠

(ب) من أين لنا أن نعلم ، أن يقيننا بشيء ما ، يعتبر حقيقة ؟ ٠٠ وهنا نعقد الاختبارات ، والاستنتاجات ، في ضوء ما يرشدنا اليه احتمال الخطأ من ناحية اننا قد لا نعرف تماما ، ان يقيننا بشيء ، هو حقيقة (١٥) ٠٠ وقد يكون لدينا من الاسباب القوية ما يحملنا على الاعتقاد بأن بعضه أو معظمه ، حقيقى ٠

(ج) ما الذى نعنيه ، حين نخلع صفة الحقيقة على حالة يقينية ؟

ويلاحظ أن كلا من « راسل » وكوين (وآير) ، في النقد الذى وجهوه الى تعريف « بيرس » للحقيقة ، رأوا أن يعالجوا مضمون التساؤل الحالى (جـ) مع موضوع التساؤل السابق في (ب) باعتبار أنهما يشكلان موضوعا واحدا ، بالنسبة لتعريف « بيرس » لمعنى الحقيقة (ولو انى لم أستطع أن أجد مبررا لذلك) بحجة أن موضوع التساؤل الحالى ، نابع أساسا من سابقه (ب) ويعتمد عليه٠٠فهم يتساءلون بدورهم ، كيف يمكن أن نعرف الحقيقة على ذلك النحو الذى عرفها به « بيرس » ؟٠٠ أو كيف يمكن لنا أن نتوثق من صدق يقيننا ؟

ونظرا لان « بيرس » يعرف الحقيقة في اطار تساؤلنا الحالى: (جـ) كمضمون يتمثل في رأى قاطع ، انتهى اليه التحرى ـ الى ما لا نهاية ، فهم قد عارضوا في امكان قبول ذلك لان التحرى (أي البحث) الحالى لن يكون في الواقع بلا نهاية ، ولن يصل الى رأى قاطع ٠

وهذا التساؤل الواقعى ، حول كيفية الوصول الى معرفة مثل هذه الحقائق ، اذا كان ثمة شيء ينتمى الى تساؤلنا في (ب) ولكنه مع ذلك لا يشكل أية صعوبة جازمة بالنسبة لما ناقشه « بيرس » في اطار تساؤلنا الحالى في (جـ) بل انه هو نفسه حرص على أن يظل هذا التمييز بينهما ظاهرا ، فكتب يقول :

« أنا لم أقطع بما لا يقبل الشك ، بأن اليقين الذى يصل اليه أى شخص ٠٠ لا يصل اليه الا اذا قام بتحقيقات متواصلة كافية ، وانما أقول أن ذلك وحده هو ما أطلق عليه : الحقيقة ، ولا أستطيع أن أعرف ـ بما لا يقبل الشك ـ حقيقة أخرى » (١٦) ٠

ومن الطريف أن تخريجاته ، فشلت في التمييز بين ما ذكرناه في (ب) وما ذكرناه في (جـ) وذلك ان سائر الفلاسفة ، هم الذين أشاروا فعلا في مناسبات أخرى الى أن « معنى » الحقيقة ، شيء ٠٠ واكتشافها ، شيء آخر ٠٠

(٤)

كان « ديوى » على حق فيما لاحظه من أهمية القاعدتين (أ) ، و (ب) ، كمضمون أساسي لنظرية « بيرس » عن « الحقيقة » ، الا أن هناك صياغات أخرى لها نفس القدر من الاهمية ، وان لم تخل من الغموض • وكثير من هذه الصياغات ، قد أخــذ مكانه ـ حيث يبدو أن « بيرس » كان يحدد لكل شيء مكانه ـ في نظريتـــه عن المعانى * •• ثم انه أخيرا ، عبر عن أسفه لانه في مقالاته الشهيرة التى نشرها عامى ١٨٧٧ و ١٨٧٨ ، أغفل مناقشة نظـرية الدلالات و « البراجماتية » كمنهج للتفسير (١٧) •

وها نحن أولاء ، قد وجدنا تغيرا ـ وان لم يكن كبيرا ـ في تفسير معنى الحقيقة ، لمســناه بصورة أكبر في عرض العمليات الخاصة بالتحليل ، والافكار التى عبر بها عن ذلك المعنى • وفي صياغة أخرى لمجموعة الايضــاع الفكـرية ، والعمليات التى وردت في المثــال التوضيحى ، والتى رمزنا لها خلاله ، بالحروف : (ت) و (خ) و (ن) . وقد أشرنا اليه فيما تقــدم ، فان بيرس ـ فيما يبدو ـ قد زاد من اهتمــامه بتوضــيح الحقيقة ، كوظيفة من نوع خاص للمعــانى (أو الاستدلال بها) والشروط اللازم توافرها في أى عمل تفسيرى •

وعنــــدما يعالج « بيرس » معنى الحقيقــة ، في نظــريته عن الدلالات ، يحبذ الدور الذى تؤديه « القضايا » في هذا الصدد ، لان الحقيقة ـ كما يقول ـ تنتمى « على وجه التخصيص الى القضايا » فالقضايا ، دلالات بالغة الدقة لذلك « النوع من المعانى الذى يحمل

---

* المترجم : ويتداخل المعنى بالرمز ، في النظرية الخاصــة بكل منهمــا ، وان كانت نظـــرية المعــانى أو النظـــرية الاستدلالية ـ أوسع شــــمولا ، لما تنطوى عليه من دلالات للعلاقات الســـببية أو الطبيعية ، كقولنا أن تجمع السحب ، بمعنى احتمال « أو دلالة » أو « علامة على احتمال سقوط المطر » •

دلالة لمعلومة » معينة و « يوحى بما يشير الى » أو يتعلق « بشيء يبدو ككيان واقعي » (١٨) ، ولنا كل دلالة لمعنى من المعانى ، انما هى تعبير عن « شيء يبدو لا كشخص ، كشيء قائم أو طاقة » ثـم « تنطلق » هذه الدلالة لترسم في ذهن ذلك الشخص « دلالة أخرى يسميها « بيرس » ، معامل التفسير (١٩) .

فالقضية اذن تعتبر بمثابة ، دليل بيانى : ويعادل ، الجملة اللغوية ، في الصيغة التقريرية .. حيث تتضح الوظيفة التقريرية للقضية ، اذ عرفنا أنها تتكون من مبتدأ ، وخبر ، وأن « المبتدأ .. معنى (أو دلالة) .. وللخبر .. معنى (أو دلالة) وأن القضية تدل على ما يحمله الخبر من دلالة ، تـدل ـ بدورها ـ على الدلالة التى يتضمنها المبتدأ ، فاذا كانت القضية هكذا .. فهى .. حقيقة »(٢٠) وعلى ذلك تكون القضـــية في جملتها « دلالة تشـــير على حدة الى مدلولها » : ومن ثم فان المعامل التفسيرى للقضية ، هـو ما يتمثل العقـل ، ويتقـرر « فيما يعبر به عن القضـــية باعتبارها المؤشر الاصلى ، للموضوع الفعلى .. ذلك لان المؤشر .. يشـــير الى وجود موضـوعه » .

والفرض الحقيقى ، هـــو الفرض الذى يتمثل فيما يفسر به (وكذلك المؤشر) من الموضوعات الحقيقية ، على ذلك النحو الذى يعبر عنها ، ويثبت « بيرس » هذه النقطة في حماس قائلا «الحقيقة هى التطابق الذى يتمثل في موضوعها .. موضوعها .. موضوعها .. تذكروا ذلك جيدا » .

وطالما أن الدلالة ، تفسر ، بالدلالة ، ومعـامل التفســير لاى دلالة ، هو دلالة آخرى لنفس الموضوع : فان معامل التفسير للفرض ، يعتبر ـ بدوره ـ فرضا آخر .. والفرض الحقيقى ، هو الذى يكون « كل تفسير له ، حقيقيا » .. ثم أن أى استـنتاج ضرورى لفرض معين ، هو نفســه معامله التفسيرى .. وعن طريق هذه المعاملات التفسيرية للفروض ، ونتائجها ، التى تكشـــف عنها التجـــربة .

التحليلية ، يمكن قبول أو رفض هـذا أو ذاك ، وبالتـالي يمكن اكتشاف الحقيقة أو الزيف :

« ان العامل التفسيري لاي فرض ، اذا كان حقيقيا ، لابد وان يولد في تصورنا ، توقع فكرة ، ترتبط بمناسبة معينة ، فاذا وقعت المناسبة وتولدت فكرة أخرى مختلفة ، فرضت نفسها علينـا ، كان ذلك هـو الزيف الذي يلتبس به الفرض ، نتيجة اللبس في تفسير ما نتوقعه ٠٠ والفرض الحقيقي (أو الصـادق) هو الفرض الذي لا يتعرض يقيننا به لمثل هذا اللبس ٠٠ » ٠

وهكذا تبدو الصـورة للرأي الذي صاغه « بيرس » صياغة فجة ، وغير ناضجة ، في منهج المعرفة ، والاتصـال ، ووضعه داخل ثوب فضفاض ، ومهلهل ، وسط ركام من الفروض ، وبين مجموعات أخرى من الفروض المقابلة ، لتقوم بدور المعامل التفسيري لها ٠٠ وبذلك تكون الصـورة المتميزة للفكر البراجماتي ، قد وضحت ، وما أثر به ، على منهجه ، في تفسير الفروض ٠

بيد أن الشرط الاساسي للمنهج ، هو أن يمكننا من أن نشتق ، بطريقة منهجية ، مثل هذه المعاملات التفسيرية ، على الصورة التي تحدث في تصورنا للاحكام ، والافكار ، التي تتعلق ببعض الخصائص المحددة والموضحة ، لان ذلك المنهج سيكون أساسيا ، في تقرير معنى الدلالات ، مع تقرير حقيقتها في نفس الوقت ٠ وهذه المشتقات تنشأ « كأفكار » وصيغ ، « نتدبر من خلالها ، ما يجب أن نفعله ، لكي نحصل على ما نتصوره من المعرفة ، بمعنى الكلمة ، أو نحصـل على ، الفرض » ٠

وبينما تبدو القيمة العملية للغاية المستهدفة ، من التفسيرات ، محـدودة ، فانها من الناحيـة النظـرية ، لن تؤدي الى التوضـيح الكامل ، ذلك لانه ليس ثمة تحليل أخير ، أو تفسـير نهائي ، بل وحتى ان كان هناك تفسير نهائي للدلالات الفرضية ، فلن نجده في

الفكر العلمى ٠٠ ولكن « بيرس » يعتقد بدوافعه الطبيعية ، امكان تحقيق الاكتمال النهائى ، والترجمة الصادقة لكل الافكار ٠

وعلى ذلك يمكن القول ، بأن نظرية « الحقيقة » بمفهومها الذى تحددت به في القاعدتين (أ) و (ب) السالفتى الذكر ، قد انضوت في كنف نظرية أوسع ، للمعانى أي الدلالات والتى بلغت أوجها المتصاعد ، وذلك فضلا عن أن « بيرس » ، استوحى دوافعه ، نحو اثبات نظرية عن « الحقيقة » من خلال المذهب البرجماتى ، وهكذا يتحرك خط أفكاره ، الى الخلف ، والى الامام ، أو ينطلق فيما يشبه الحلقة الدائرية للسباق ٠

وبينما ، أرى في نظرية « بيرس » ، ارهاصا لشكل من أشكال الفلسفة الطبيعية ، فان هناك بالتأكيد ، اتجاهات واضحة ، تمثي عنده ببذور لهذه الفلسفة ٠٠ بل أن القاعدتين (أ) و (ب) تعبران ـ كعنصرين لنظرية الحقيقة عند « بيرس » ـ فيما نتصوره للمفهوم العملى للفلسفة الطبيعية ، عن اتجاه نحو الرمزية ، مع ارهاصات بعيدة بمذهب المثالية ٠٠ وهنا يمكن أن نشير الى نوع من التقارب الشديد ، بين كل من « رويس » و « بيرس » (وقد لاحظ هو ذلك في احدى المرات) دل على ارتباطهما الوثيق ، بالمذهب البراجماتى ، من ناحية ، وبالمثالية المطلقة لهجيل من ناحية أخرى ٠ بل أن ثمة مايشير أيضا ، بالنقل عن مذهب « كانط » في مبادئه في التفسير ، والتى لا تنطلق في تطبيقها من منطلق التجربة على الاطلاق ، ثم أنه لا علاقة مطلقا بينهما ، سواء في نشأتها ، أو في وظيفتها ، وبين أى جزء محدد ، أو أى وجه من وجوه التجربة ، فضلا عن أنها تستقل بمنهجها المختلف ، تماما في التجربة الخاصة بأغراضها ٠

وبهذا المفهوم ، تعتبر نظرية الدلالات ، نظرية ترنسندنتالية في بنائها ٠

ولو راجعنا طريقة « بيرس » في تنظير « الحقيقة » ، سنجد ـ

فيما يبدو لنا ـ اشارة الى ذلك في الرسالة الرئيسية التى وردت في كتاب الاستاذ « جودج » (٢١) .

ولا أعتقد أن الصراع في هذه الحالة ، سيكون غير قابل للحل ، ازاء ما طالبت به رسـالة « جـودج » من بعض التصـحيحات والتعديلات .. ورغم ذلك ، تبقى الريادة القيمة ، التى رادنا بها « بيرس » لفهم أفكاره ، واحتواء المشاكل التى نجمت عنها ، بسبب صعوبة فهمها ، أو ما أعوزها من الايضاح .

ويبقى بعد ذلك ، أن نقدر « لبيرس » ، فكرة المتوثب ، وقوة تخيله الشهيرة ، وثراء نظرتيه الفلسفية ، ومقدرته الفذة النادرة .. لانه وان لم يتم البناء المتكامل لقاعدة محددة ، أو يحققه فهو على الاقل قد رأى في ذلك ، حتمية فرضها عليه القدر ، أسفرت عن ميزة ايجابية ، وأساس جوهرى للحقيقة من خلال التحليل المنطقى المكثف ، ووضعه في صيغة عامة وشاملة .

وهذه ـ حقيقة ـ كانت مأساة « بيرس » الخاصة

الهوامش

* - هذا البحث كان محاضرا للوفاني ا • جوانتم ، مع تعديلات أو اضافات قليلة ، لبعض فقرات ، لكي ينشر ضمن مجموعة أبحاث ، بجامعة تورينتو •

١ - وردت القاعدة (ب) كما ذكرتها ضمن باب « الحقيقة » في قاموس الفلسفة ، وعلم النفس •

٢ - يلاحظ أن عبارة بيرس « كان يجب » هامة جدا في أسلوب بيرس في المناقشة •

٣ - لكن عناصر المذهب في هذه الحالة ، تفتح الباب لكثير من الاسئلة •••• الخ •

٤ - جون ديوى - المنطق •• نظرية التحقيق (نيويورك ١٩٥٨) •

٥ - ويليام جيمس - البراجمانية (كمبردج - جامعة هرافارد - ١٩٧٥) (أو معنى الحقيقة) كمبردج ماساشوستن - جامعة هارفارد ١٩٧٥) •

٦ - ديوى - المنطق الحديث - فلسفة جون ديوى (سكليب) مكتبة الفلاسفة المعاصرين ، ايفانزتاون وشيكاغو - جامعة الشمال الغربى ١٩٣٩ •

٧ - المرجع السابق •

٨ - كوين •• الكلمة •• والخبر •• (كمبردج - ماساشوستس)

٩ - اعتراض كوين في هذا المجال ، ناقشه روبرت الكسندر بدقة وعناية •

١٠ - ا • ج • ابر - أصول المذهب البراجمانى (سان فرانسسكو - كاليفورنيا ، ١٩٦٨) •

١١ - المرجع السابق •

١٢ ـ جزء ٨ ص ٤٣ « من بين أسئلة لا عداد لها نكون قد وصلنا الى فكرة نهائية » .

١٣ ـ وهذه الموضوعات عولجت فى كتابى ـ المعنى .. والعقل

١٤ ـ وهذه النقاط نوقشت بتفصيل أوفي في كتابى ، المعنى والعقل .

١٥ ـ جزء ١ ص ١٤١ « ثلاثة أشياء لا أمل فيبلوغها » . . التأكد المطلق ، الكمال المطلق ، الشمولية المطلقة .

١٦ ـ خطاب الى السيدة/ ويلبى في ١٨٠٩/١٢/٢٨ ـ رسائل شارلس . بيرس الى الليدى ويلبى (نيوهافن ١٩٥٣) .

١٧ ـ لاحظ ذلك ، ماكس فيسك في مقال عن « الدليل على البراجمانية » (جامعة تورنتو) .

١٨ ـ وتجب ملاحظة أن الدلالات في الفرض ، غير المعانى بمفهومها اللغوى .

١٩ ـ أنظر أيضا ، جزء ١ ص ٥٦٤ .

٢٠ ـ أنظر فصل ٣ ص ٤٣٥ حيث شرح ذلك تحت عنوان « الفرض الاساسي في البراجمانية » .

٢١ ـ توماس ا .جودج ـ فكر شارلسساندرزبيرس (تورنتو . جامعة تورنتو ١٩٥٠) .

بيرس .. ومعرفتنا للعقل

بقلم

ا . جيمس كرومى

أستاذ الفلسفة بجامعة سانت آن ، « بوانت دى ليجاليز » ـ نوفاسكوتيا ـ كندا ـ قام قبل ذلك بالتدريس في جامعة ساسكاتشوان ، وجامعة دلهى ، وكان قد أمضي سنوات دراسته الجامعية والعليا ، بجامعة واترلو ، بأونتاريو ، فيما عدا سنة واحدة قضاها بجامعة مونتريال .

* * *

في عام ١٨٦٨ ، كتب شارلس ساندرزبيرس ، عددا من المقالات التى نشرت له بجريدة « سبيكولاتيف فيلوسوفى » (١) ، عرض فيها على نطاق واسع ، للمعرفة ، وذلك خلال مناقشته لها ، على نظريته في العقل ، وهى النظرية التى رفضها الفلاسفة المعاصرون من الناطقين بالانجليزية ، بصفة عامة ، وبالاخص هؤلاء الذين تناولوا بكتاباتهم ما يسمى بفلسفة العقل .

ولقد كان من آثار هذه النظرة الى « العقل » والتى ترجع - فيما يبدو - الى شيء ، أكثر من أن يوصف بأنه نبت شيطانى ، في حديقة الفلسفية « الكانطية » هو « اننا لا قدرة لنا على الاستبطان ، وانما كل ما نعلمه عن ذواتنا ، أو عالمنا الداخلى ينشأ من البراهين الشرطية ، التى نقيمها على أساس معرفتنا للوقائع الخارجية » (٢) .

ومع ذلك لا يجب أن نخلط بين هذا الرأى ، وبين المذهب السلوكى ، والذى يرى أن معرفتنا لعالمنا الداخلى ، انما تنشأ فقط ، من ملاحظتنا للسلوك ، وهو وضع أضيق نطاقا مما ذهب اليه « بيرس » ، وذلك على الرغم من أن « بيرس » نفسه ، كان لا بد أن يوافق - طبعا - مع هؤلاء السلوكيين الذين ينكرون ، وجود ملكات خاصة بالاستبطان ، وانه كان سيوافق على أن ثمة حالات عديدة قد يستطيع الشخص أن يكون في وضع أفضل ، للحكم على حالته العقلية ، من الآخرين ، الذين يعتمدون فقط على ملاحظة سلوكه في تكوين حكمهم عليه .

ذلك أن وجهة نظر بيرس ، تقوم على أساس القاعدة الاصولية للمعرفة السلوكية ، للوصول الى مثل هذا الحكم لانها ليست من الاحكام التى تتناول حالة الشخص الداخلية ، دون أن تبلغ درجة عالية من الوثوق بها ، بل ان مثل هذه الاحكام ، لا تتطلب نوعا خاصا من الوثوق ، الذي لا يهتم به الآخرون .

وواضح أن موقف « بيرس » على النحو الذي ذكرناه آنفا ، يحمل على الاقل بعض الظلال من فلسفة « كانط » .

ذلك أن « كانط » ينكر أيضا ، أن تكون لدينا ملكة لاستكشاف الغموض داخل عقولنا ، وهو في ذلك يصر على أن « تمثلات حواسنا الخارجية » لا « لا تشكل الاطار المادي الذي تشغل به عقولنا » (٣) ، بل ان مادة المعرفة وكذلك مادة حواسنا الباطنية مستمدة « من أشياء خارج ذواتنا (٤) وأن العقل لا يمكن أن يدرك ذاته إلا اذا انفعل بذاته » (٥) .

ومع ذلك ، فقد اعتاد فلاسفة القرن الماضي الناطقين بالانجليزية ، عندما يتصدرون للبحث في العقل ، أن يغفلوا هذه الفكرة القيمة (٦) التي أوحى بها « كانط » وشرحها « بيرس » واعتنقوا بدلا منها ، بعض صور لفكرة أو اثنتين ، صاغهما « جيروم شافر » كمدخل للعقل ، هما على التوالي : الشخصية الاولى (أو الانا) والشخصية الغيرية ، أو الغير .

وترجع تسمية الشخصية الاولى كنموذج لـ « الانا » الى نجاح المعاني العقلية بالاشارة الى معطيات الاستبطان . وقد صادف تطبيق نموذج الشخصية الاولى في تحليل المعاني الفعلية على الشخصية الغيرية ، بعض المشكلات التي تذاعت لها الحجج المضادة لامكانية تطابق المعنى مع الكلمة ، فيما تشير اليه على أساس معيار خاص بها .

وعلى حد تعبير فتجنشتين في ضوء المثل الذي ضربه ، عن الخنفساء التي اذا حبسناها داخل صندوق ، فان ذلك يدفعها الى محاولة الهرب (٨) ، وحتى لو أنها لم « تهرب » فانها تقع في حيرة ، وأننا اذا كنا نستطيع أن نلقي نظرة على الخنفساء التي بداخله فلن تزيد قدرتها عن الحد الذي يرى عنده ، دون ريب انها لن تستطيع (٩) ، بحيث لو كان ثمة عقبة منطقية تحول بصورة أو

بأخرى ، دون الرجوع الى ما نعرفه من معلومات ، خاصــة بذا ستبقى أمامنا نقطة عملية أخرى ، هى ما يعوزنا أن نعرفه من معلومات عن حالاتنا العقلية ، أو على الاقل ، بما لا يزيد عن القدر الذى نعلمه عن الاشياء التى نملكها ، مثل الكراسى ومن ثم ، لا تبدو الحقائق الثابتة ، بالمفهوم العقلى ، قادرة بأى طريق من طرق المعرفة الخاصة على أن تبين لنا ما اذا كان هذا الطريق الخاص ، يساعد فى تحديد معنى « العلم المباشر » ، أو « المدخل المتميز » (١٠) ، وأنه لم يكن موضع طائفة من الاحكام التى لم تتأثر بأى مصدر من المصادر الاعتيادية للخطأ ، كقعدة الذنب ، أو مثل أى حكم نصدره متأثرين بشعورنا نحو عالمنا الخارجى .

وفى صورة أخرى للتأمل الباطنى ، أو المدخل المتميز للمعرفة ، يحدد شافر « المقاييس الشخصية الغيرية » فيما يبدو من أنهـا تثير ، نوعا من التداعى الى عالم الوعى الباطن ، وتختلف من حيث المبدأ ، عن مقاييس الشخصية الاولى (الانا) من ناحية أننـا لا نجد صعوبة أكبر ـ نظريا ـ فى قياس الشخصية الغيرية (وغالبا ما تكون الصعوبة أقل عمليا) لكى نتحقق مما اذا كان التعبيـر بالمفهوم العقلى ، ينطبق على الشخصية الغيرية ، أكثر مما ينطبق على شخص بذاته ، طالما أن هذه المقاييس تجلل المفاهيم العقلية ، بالقدر الذى تفصح عنه علامات على أية صورة من الصور ـ بلا منح حقيقية لشخصيات واعية ، بما يشى به سلوكهم الحالى ، أو تصرفاتهم العادية ، والحالة التى تعمل بها أجهزتهم العصبية بما فيها المخ .

وقد شاب هذه التساؤلات كثير من الغموض فضــلا عن الصعوبات التى واجهتها على نحو ما تشهد به الكتابات الحديثة فى فلسفة العقل ، وان كان الرأى العام للفلاسفة يتجه ـ فيما يبدو ـ نحو امكان التغلب على هذه الصعوبات ، من خــلال ما اختلف من الآراء حول الشخصية الغيرية ، بينما افتتن المؤيدون لمدخل الشــخصية

الاولى (أنا) بالمثل الذى ضربه فيتجنشتين عن الخنفساء (والنتيجة التي استخلصها منه) .

وعلى ذلك فان قياس الشخصية الغيرية ، يبدو من وجة ، أو من آخر ، مطلباً حتمياً ملائماً .. اذا لم يصطدم - من باب أولى - بتحليلات ، لا تتقبلها هذه الشخصية ، ذلك أنه من الصعب - كما هو معروف - أن تقنع رجلاً معقداً ، بما ينطوي عليه من الحزن أو الالم الشديد - وخاصة اذا كان فيلسوفاً - وهو يتحدث عن « حالته العقلية » .. فلا يجب أن تشير الى ما يشعر به حالي فحصه سوى ما يلاحظ فقط بين حركاته وسكناته ، أو دموعه ، أو - بصورة أو أخرى - الى المعدل المعتاد للذبذبات الكهربية لاعصابه ، وشرايينه (١١) .

على أن التعديل الذى أجراه فيتجنشتين ، على مدخل الشخصية الغيرية ، بالجوء الى القواعد المنظمة لاستخدام المفاهيم العقلية ، من شأنه أن يجعل - على غير ما نريد - من شخصية الرجل المعقد في مثالنا السابق ، أداة اقناع كاملة لتحليل المفاهيم العقلية ، وذلك بالرغم من أنه يتفوق على غيره بصدد تحليل الشخصية الغيرية ، بالنظر الى ما تتيحه لصاحب الحالة من الفرصة ، لإدراك حالته الخاصة .

هذا ، الى أنه من المعتاد - طبعا - اننا وفقا لمقاييس فيتجنشتين ، أو غيرها من المقاييس الاخرى ، نطبق ، أو نرفض تطبيق المفاهيم العقلية ، سواء على أساس السلوك الظاهر أو على أساس ما يتضح من ذلك السلوك في المستقبل ، ومع ذلك فهناك قاعدة أقوى ، فيما قد يقوله أنصار فتجنشتين يجب أن يخضع لها استخدام مثل هذه المفاهيم ، وتقتضى في تطبيقها ، ان ترد الظروف الاستثنائية المماثلة ، الى ما يصيب به الشخص الذى نطبقها عليه ، من الاسئلة التى نوجهها له (١٢) :

فالرجل المعقد في مثالنا السابق ، برغم أنه نسي حزنه ، وألمه ، مؤقتا ، وأصبح شديد التفلسف ، يستجيب (وأن يكن ذلك سابقا لاوانه ، وفقا للتطبيق المبدئى ، أو التحليل المبدئى لتحقيق ذاتيته) لهذه القاعدة الاقوى ، التى تحيل الى اجابات المتكلم في الاسترشاد ، ومع ذلك فهى وان بدت مناسبة الى حد ما ، الا انها تفتقر الى ما يبررها .

ومن الواضح أن لدينا فعلا ، هذه القاعدة في العمل ، الا أن أنصار فتجنشتين في تناولهم لها يبدون وكأنهم يريدون الوقوف بها عند هذا الحد ، ومع ذلك فليس ما يمنع من التساؤل عن مدى الضرورة التى تقتضي استعمال هذه القاعدة ؟ .. اللهم الا أن تكون وسيلة لتبرير التلاعب بالالفاظ ؟ .. فاذا لم تكن كذلك ؟ .. فلماذا ؟ .. وذلك لاننا لا نحيل الى كلمات يرددها مسجل بصوت عال يقول « أنا لست منطويا على نفسي .. ان بطارياتى توقفت .. أنا لست مجرد صدى ، أو خيال ظل » ويبقى السؤال : لماذا اذن نحيل الى حديث « المتكلم » من البشر ؟ .. هل لانهم يملكون « مدخلا متميزا » الى حالتهم العقلية ؟ .. أم لان المتكلم « يعرف حقا » اذا كانت بعض المفاهيم العقلية ، تنطبق ، أو لا تنطبق على حالته ؟

على ان التحقق من هذا الفرض الاخير ، طبقا لمقياس فتجنشتين ، لن يتم الا باللجوء الى المتكلم صاحب الحالة ، طالما أنه لا مجال هنا لاستثارة معلوماتنا الاستقرائية ، أو المباشرة عن حالتنا الداخلية ، لان حضورها أو غيابها حسب رأى أنصار فتجنشتين ، ليست له أية علاقة بالاستخدام الصحيح للمفاهيم العقلية المذكورة في ضوء ما يدل عليه ، المثال الذى ضربه عن الخنفساء .

وأعتقد ـ اذا نحينا جانبا هذه المعضلات ـ أن محاولة « شافر » وضع « حل موفق » لن تؤدى الى نتيجة ، حتى وان اعتمد ـ كما هو حادث فعلا ـ على نظرية غير مؤكدة ، في التفسير عن طريق المجاز ،

وقواعد استخدامه التى تجعل التحدث به - أى بالمجاز - هو فيما يقال « الغاية من المنطق » وأن التجربة الخاصة هى « المضمون المنطقى » (١٣). بيد أن القياس ، هو ما يكون على مستوى الشارع والناس (أو القياس المترى ؟ الميدانى) وذلك بالاكتفاء بهم ، لأن الخنفساء قد لا تكون فى معقلها ، بينما اللعب بالالفاظ ، يمكن أن يؤدى دوره ، حتى لو كان الصندوق خاليا منها (١٤) .

وقبل أن ننتقل ، الى التعرف على قياس « بيرس » للعقل ، والمفاهيم العقلية ، نلخص الآراء التى ذكرناها حول تحليل المفاهيم العقلية ، ونحدد بإيجاز ، أقرب الطرق النظرية الممكنة - تبعا لكل رأى - والتى توصلنا ، الى معرفة ، عقلى ، مثلا ، وما اذا كنت أحس بالألم ..

فأصحاب نظرية الاستبطان ، يوصون بأن أغمض عينى .. وأن أركز انتباهى جيدا الى حالتى الداخلية ، بينما يرى السلوكيون الميتافزيقيون الراديكاليون ، أن استشير التقارير ، عن أحدث مظاهر سلوكى .. فى حين يرى أصحاب نظرية تحقيق الذات ، ان أدرب نفسى على خلق ملكة الاستشعار المشع فى داخلى ، والتى استطيع عن طريقها أن أراقب الحالة التى يعمل بها عقلى - أو مخى -

وأما أنصار فتجنشتين ، فيرون أن أصغى لما يقوله الآخرون ، ولما أقوله أنا نفسى عن حالتى العقلية .

وها نحن أولاء ، نأتى الى رأى « بيرس » ويفبنى على وجود خواص ذاتية ، مستخلصة من جماع الصور المتناقضة ، أو المتنافرة فى العالم ، على النحو الذى يبدو لنا فيما نلاحظة فى عالمنا الخارجى ، بما يوحى لنا بأنها « تأثرت » بظواهر لا صلة لها بهذا العالم .. فالمنظر الرائع ، مثلا .. قد يبدو لى ، اليوم ، أنه - على نحو ما - غير مبهج ، كما كان بالامس ، ولكنى عندما أذكر ذلك لعائلتى ،

فسأجد أن الامور (في الكون) لم تتغير عنها بالامس ، حتى لو كان ثمة شيء ادعى الى الشعور بالتعاسة ، أو أشد اثارة للحزن منه بالامس ، ولم يعد المنظر مشوقا .. وهكذا اكتشف كنتيجة لما ينعكس على مرآت تفكيري ، انني لا أستطيع ، أن أتحقق على وجه الدقة ، من أي اختلاف بين ، منظر الامس ، ومنظر اليوم ، سواء من حيث اللون ، أو الاوراق الذابلة على صفحة السماء الداكنة ، أو برودة الجو ، أو شدة هبوب الرياح ، وازاء هذا الاحساس ، فانني أعزو ذلك التغير ، حدث في حالتي الداخلية ، والتي ظننت أول الامر أنها انعكاس لظواهر خارجية .

هذه اذن ، هي الصورة العامة التي يقترحها « بيرس » ، تبديلا عن الرأي القائل بأن ما تختزنه عقولنا يظل مفتوحا مباشرة للاستلهام بطريق الاستبطان .. ويقول « بيرس » في هذا الصدد :

« ان أحدا لا يسأل اذا سمع صوتا أحدثه طفل .. وكذلك الطفل لا يهتم بالصوت الذي أحدثه ، وانما يهتم بالشيء الذي صدر عنه الصوت ... فكيف لو أراد أن يحرك المائدة ؟ .. هل يفكر في نفسه في اطار الرغبة التي تردد فيها ، ؟ أو يفكر فقط ، في كيفية تحريك المائدة ؟ .. فان كانت هذه الحالة الاخيرة ، عندئذ نكون قد أجبنا على السؤال ، وان كانت الحالة الاولى ، فثمة فرض تعسفي لا أساس له ، يطرح نفسه ، وذلك ما لم يثبت وجود عملية استلهام لوعي ذاتي ، لدى ذلك الشخص . ولا سبيل للاعتقاد ، بأنه أقل جهلا بحالته الخاصة ، من المراهق الغاضب ، الذي ينكر أنه في حالة انفعال » (١٥) .

فالى أي مدى ، يمكن الاصرار على هذه النقطة ، لو أننا سمعنا هذا المشهد من الحوار التالي :

ـ أنا منفعل ؟ .. من المنفعل ؟ هو أنت الذي انفعلت .

وهذه ـ كما لاحظ « بيرس » ـ دلالة ارتداد العلة الى معلولها ، وذلك بأن يسلم الرجل بأنه كان منفعلا (أو غاضبا) (١٦) .

ويقول « بيرس » أيضا :

« اذا انتابت رجلا ، حالة من الغضب ، فانه يقول لنفسه ، أن هذا أو ذاك شيء سيء ، ومثير للغضب . أما اذا كان في حالة من السرور فانه يقول « هذا عظيم » ٠٠ وان كان في حالة دهشة ، يقول: « هذا غريب » ٠٠ وباختصار ، فحيثما تكون مشاعر الانسان ، فانه يفكر في شيء ٠٠ حتى بالنسبة لهذه الانفعالات التى ليس لها اطار محدد ـ كالميلانخوليا ـ فانها تأتى الى الادراك من خلال استرجاعه للموضوعات التى يفكر فيها » (١٧) ٠

بل ان « بيرس » يذهب ، أبعد من ذلك ، الى حد أنه يرى أن المعلومات التى نعرفها عن ذواتنا ، ترجع الى استنتاجات افتراضية ، تقتحم علينا مداركنا ، بحكم أو بسلسلة من الاحكام التى انعكست عليها ظواهر خارجية (١٨) ، بل أنه ذهب أكثر من ذلك الى أن الفكرة كلها ترتكز على أساس أن ثمة تجربة ذاتية (١٩) ، هى موضوع أحكامنا ، وانفعالاتنا « بالظواهر الخارجية » التى ننفعل بها ، وتصل الينا في الواقع ، في الوقت الذى نتعلم فيه كيف نميز بين الحكم على الشيء وبين الانفعال به ، وبين الواقع ٠٠ وبين الظاهر المجرد (٢٠) ٠

لنعد اذن ، الى الطفل في المثال الذى ضربه « بيرس » ، حين تراءى له أن المائدة ممكن تحريكها ، فاننا نلاحظ قبل أى شيء آخر ، مظهر الاهتمام الذى يهيء به الطفل ، جسده حتى قبل أن يخطر له أن يفكر في نفسه (في « الأنا ») أو فيك « أنت » ٠٠ وهذا الجسد الذى حشد له الطفل كل اهتمامه ، ليس هو ذات الجسد في حالته العادية المتوازنة وذلك لان « كل ما مس اهتمامه ، قد انسحب فقط على شعوره الحاضر ٠٠ فقط ٠٠ على اللون الذى رآه حال رؤيته له ٠٠ وفقط على المذاق الذى أحسه لسانه ، حال تذوقه ٠٠ » (٢١) ٠

وفضلا عن ذلك « فان الطفل ٠٠٠٠ لابد وأن يكتشف سريعا ٠٠

أن الاشياء •• التى يريد تغيير وضعها •• يمكن أن تستجيب لذلك التغيير ، بمجرد أن يلامسها جسده الذى حشد له اهتمامه •• سيان في ذلك أن يكون صاحبه ، زيدا •• أو عمرا » (٤٢) •

ومن خلال هذه العملية ، يمكننا أن نتصور ، أن الطفل يتهيأ بذلك ، لتعلم اللغة • « بمعنى أن ثمة علاقة بين بعض الاصوات ، وبين بعض الظواهر •• ترتسم وتستقر في ذكرة . فهو قد لاحظ من قبل ، هذه الصلة بين الاصوات ، وبين حركات الشفاة ، والاجساد ، تشبه الى حد ما ، الحركة الاصلية •• ومن ثم لاحظ الصلة بين ، اللغة ، وبين الاجساد ، تشبه على نحو ما ، العلاقة الاصلية •• وبهذا المجهود البطىء ، الذى يدخل في باب الغريزة ، أكثر مما هو محاولة مقصورة •• يتعلم الطفل كيف يقلد هذه الاصوات •• وهكذا يبدأ في التحدث » ثم يستطرد « بيرس » :

« وخلال هذه الفترة ، لا بد وأن يكتشف الطفل ، أن ما يقوله الناس من حوله ، هو أكثر الاشياء وضوحا •• وهكذا يبلغ الوضوح مداه ، الى حد أن دلالة الاشسياء ، تصسبح أقوى في مفهومها من الاشسياء ذاتها ، أو مما تنعكس به مظاهرها على مرآة فكره •• فالطفل يسمع ما يقال من أن ثمة شيئا ، ساخن •• ولكنه في الحقيقة ليس كذلك ، فيقول — وبحق — ان جسده لم يلامس ذلك الشيء ، وان حكمه على الساخن ، أو البارد ، يرتهن بلمسه له ، فاذا ما لامسة ، فانه سيجد دلالة لمسه ، عكس ما قيل له •• وهنا يتعرض الطفل للجهل بشيء ما •• وما يترتب على ذلك من التصسور الذى يصيب الطفل بنوع من الاحباط نتيجة لهذا الجهل » •

بل أكثر من ذلك •• ورغم أن المظاهر ، قد تبدو — كالمعتاد — أما ثابتة بذاتها ، واما بدلالة مكملة لهذا الثبوت •• فان ثمة طائفة من المظاهر البارزة ، تبدو متناقضة مع دلالتها ، كتلك التى تمليها ما نسميه بالمظاهر الانفعالية أو العاطفية •• ولكنه — أى الطفل — يميزها في ضسوء علاقتها بشخصيته هو نفسسه (أى بأن المائدة تستجيب لتحريكه لها الخ) ولكن حكمه هذا ، قد يرفضه آخرون

غيره ممن يكون لديهم مثل هـذه الاحكام ، التى يرفضـها جميع الباقين .. ولذلك فهو يضيف الى رؤيته للواقع أمامه،رؤية أخرى، فحواها أن هذا الامر يخصه هو ، ويتوائم مع شخصية .. وباختصار فان الخطـأ الذى يقـع ، يمكن أن يفسر بافتراض أن الذات ـ أى ذات ـ هى وحدها المخطئة » (٢٣) .

وهكذا يتضح ، أن ثمة عددا من النقاط ، يتعين أن نشـير اليها ، بصدد الحجة التى يشير بها « بيرس » على النحو التالى :

النقطة الاولى :

وتتناول الدور الهام الذى يجب أن يعول عليه فى تعليم اللغة، وفى صلتنا بالآخرين ، بالنسبة لما نحصـل عليه من المعلومات « ذواتنا » .

والنقطة الثانية :

تتعلق بالمعيار الذى وضعه « بيرس » والذى يبدو أنه يسـد ثغرة ، أغفلها ويتجنشتاين ، بصدد المعايير التى وضعها للخواطر الفكرية ، وبالتحديد ، لكى تبرر ، قواعد استخدامها . وهـو أمر واضح وكأنه سبق ، مطلق .

ذلك اننى ـ فيما يبدو لى ـ بينما أنظر الى الاعتقـاد فى « الذات » كما لو كان ناشئا عن هذا النوع من التصرفات العقلية، التى تثير محلقة بخيالها ، وفى أتم وعيها الذاتى) مطـالب عن قضايا نظرية (٢٤) ، لا تستهوينى ، وسط هـذه الانواع غـير ما يخالجنى من الاحساس لما أشهده خارج نافذتى ، من الطيـور التى تصدح،بصوصوتها الغوغائية ، وحتى لو لم أرها ، فاننى أبنى حكمى بصددها ، فى ضوء تصورى المعتاد فى مثل هذه الحالة .

والنقطة الثالثة :

والتى تجب الاشارة اليها ، تتعلق بما اذا كان المعيـار الذى

وضعه « بيرس » بكل تفصيلاته ، أقل أهمية هنا • بينما يبدو أنه مهما كانت الاخطاء التى تشوب هذا المعيار ، فانه يمكن تصحيحها ، وان أى معيار آخر ، لا بد وأن تتبين لنا صحته ، من خلال هذه الخطوط •

فالواضح أن هذه النقطة ، تتعلق بالمعيار الذى يجب التحقق منه ، بوضعه موضع التجربة العملية ؛ وهذا في حد ذاته ، مطلب فلسفى •

ولعلنا نذكر أن أصحاب نظرية تحقيق الذات ، لم يضعوا توصيفا دقيقا ، ومضبوطا للحالة التى يجب أن يكون عليها «المخ» لكى يتطابق مع المفاهيم العقلية • بل ان ويتجنشتاين لم يزد على أن قدم بعض صور مبتسرة ، لقواعد استخدام هذه المفاهيم، ورأى فيها تجسيدا للمعنى الذى ارتآه لها •

ولهذا نرى أن « بيرس » قدم فعلا ، نوعا متميزا ومختلفا لمعيار فلسفى للمفاهيم العقلية وذلك فضلا عن أن معيار « بيرس » يبدو ملائما ، لا بالنسبة للتصنيفات العامة ، التى وضعها « شافر » لمدخل العقل •• ذلك أنها تختلف عن المدخل الى الشخصية الثالثة، الغيرية ؛ من ناحية انها تدعو الى الاستبطان الذاتى في ضوء التجربة الذاتية الخاصة ، بل وتختلف عن مدخل الشخصيةالاولى، في أن التجربة المذكورة ، تتعلق بعالمها الخارجى، لا بعالمها الداخلى

ويبقى – بعد كل ما تقدم – أن نقول عن رأى « بيرس » في العقل ، وفي قوام الشخصية أن « العقل » كما يقول هو « دلالة تعمل وفق قوانين الاستبطان » (٢٢) •• و « أن » الحقيقة القائلة بأن كل فكر ، هو دلالة ينظر اليها ، مرتبطة بحقيقة أن الحياة ؛ هىجريان للفكر ، يدل على أن الانسان هــو في ذاته دلالة ، ومن ثم فان كل فكر ، هو دلالة خارجية ، تعنى أن الانسان ، هوبدوره دلالةخارجية •• وعلى ذلك ، فان لغتى ، هى الخلاصة الكاملة لذاتى (٢٦) •

وثمة بحث قادم لقسطنطين كولبندا ، يعالج فيه هذه الرؤية البعيــدة « لبيرس » للعقــل وعــلاقته بمدخل هيدجر عن ذات الموضوع (٢٧) •

الهـــــوامش

*** ملحـــوظة :**

روعى هنا الاختصار في ترجمة الشروح الملحقة بعض الاشارات التى وردت لبعض المراجع :

١ ـ شارلس ساندرز بيرس « أسئلة حول بعض حقـــوق الانسان » و « بعض نتائج حالات انعدام الاهلية الاربعة » ، ضمن الاوراق المجمعة لشارلس بيرس في ثمانية مجلدات ـ جامعـــات همبردج وماساشوستس وهارفارد (١٩٣١ ـ ١٩٣٨) ٠

٢ ـ المرجع السابق ـ ف/ص ٢٦٥/٥٠٠؟

٣ ـ ليمانويل كانط نورمان كيمب سميث « دراسة تحليلية للمنطق المجرد » (طبعة ثانية معدلة نيويورك سانت مارتن ١٩٣٣) ٠

٤ ـ المرجع السابق ٠

٥ ـ المرجع السابق ، ويقول كانط ، ان ادراك في حـد ذاته ، ليس مظهرا مميزا لحالة خاصة ، وانما هو شكل لمظهر عام ، لانى أستطيع القول فقط ، أننى عندئذ أفكر في شيء ما (على خـــلاف في ترجمة كيمب سميث) ٠

٦ ـ رودريك م ٠ شيشولم ، لاحظ اقتناع كانط بأن من يفكر « يعرف فقط من خلال تفكيره التى تعبر عنه ولكن في رأى مخـالف لذلك نراه يقول : « في مراقبة المرء لنفسه » في كتابه « اللغة والطبيعة البشرية » ـ الناشر بول كيرتس (سانت لويس ١٩٦٨) ٠

٧ ـ جيروم ا٠ شافر ـ فلسفة العقل (انجــل وود كليفس ـ برنتس هال ١٩٦٨) ٠

٨ ـ لودويج ويتجنشتاين ، ج٠ ٠ م٠ انسكومب « أبحـــاث فلسفية » (طبعة ثالثة ـ نيويورك ، ماكميلان ١٩٦٨) وقد أشــار بيرس الى نقطة مشابهة حين لاحظ أنه : اذا كان رجل يرى الاشياء الحمراء ٠٠ زرقاء ، كما تبدو لى ، والعكس بالعكس ، فان عينيه تعلمه نفس هذه الحقيقة التى تكون عليها ، اذا كان هو مثلى ،

والشعور كشعورى .. هو الصفة المادية الوحيدة للدلالة العقلية».

٩ ـ د.ا. هيب « لكى تعرف عقلك » في صور الفكر ، والمعرفة ـ مجموعة ونسترن ، أولتاريو ، في فلسفة العلم .

١٠ ـ ويليام اليستون « صور من المدخل المتميز » في المعرفة التجريبية (انجل وود ، وبرينتس هال ١٩٧٣) .

١١ ـ ج.ج.ك.سمارت « الاحساس ووظيفة المخ » (لندن ـ ماكميلان ١٩٧٠) .

١٢ ـ اليستون .

١٣ ـ شافر .

١٤ ـ ويتجنشتاين .

١٥ ـ المرجع السابق في (١) ـ ف/ص٥/٢٣٠

١٦ ـ المرجع السابق في (١) ـ ف/ص ٥/٢٤٧

١٧ ـ المرجع السابق في (١) ـ ف/ص ٥/٢٩٢

١٨ ـ لتقدير تطور الفكر عند بيرس ، ومفهومه بالنسبة للظواهر الخارجية الخ .. ـ أنظر جيمس كرومبى « بيرس والمعرفة وطرق الاستنتاج » رسالة بجامعة واترلو ـ أونتاريو ١٩٧٠ .

١٩ ـ الذات التجريبية،تختلف عند بيرس عن « الانا العليا، والادراك المجرد » .

٢٠ ـ المرجع السابق في (١) ـ ف/ص ٥/٢٣٣ .

٢١ ـ المرجع السابق في (١) ـ ف/ص ٥/٢٢٩ .

٢٢ ـ المرجع السابق في (١) ـ ف/ص ٥/٢٣١ .

٢٣ ـ المرجع السابق في (١) ـ ف/ص ٥/٢٣٢ ـ ٢٣٤ .

٢٤ ـ دافيد بلور « هل النظرية الرسمية للعقل ، خاطئة » .

٢٥ ـ المرجع السابق في (١) ـ ف/ص ٥/٣١٣ .

٢٦ ـ المرجع السابق في (١) ـ ف/ص ٥/٣١٤ .

٢٧ ـ قسطنطين كوبليندا « الانوسان .. ودلالته .. » ـ « بيرس » وهيدجارد (١٩٧٦) .

ش . س . بيرس
ونقده النفسانية

بقلم

شارلس ، جون دوغرتي

أستاذ بجامعة كريتون بأوماها ـ نبراسكا . ولد بمدينة نيويورك ١٩٤٩ ، وحصل على شهادة B·A في الفلسفة من جامعة سان بونافنتير ، وعلى شهادة M.A· و Ph.D في الفلسفة من جامعة نوتردام . وقد تخصص في الفلسفة الامريكية ، وعلم أخلاقيات الطب .

ونشر له مقالات في مجلة « الفلسفة اليوم » و «تعليم الفلسفة» و « المدارس الجديدة في الفلسفة » و « الفلسفة الاخلاقية في العلم والطب » .

في عام ١٩٠٣ ، أشار « بيرس » الى مقال نشر له سنة ١٨٧٨ بعنوان : « كيف نجعل أفكارنا واضحة ؟ » والى معيار الايمان بالحقيقة ، فكتب يقول :

« ان مقالتي الاصلية ، تتضمن هذه الخلفية للمبدأ السيكولوجي ، وذلك ان فكرة الحقيقة ، في رأيي ، قد أخذت طريقها الى الظهور بناء على دافع أساسي في تحديد الهدف منها ٠٠ الا أن ذلك ٠٠ أولا ٠٠ لم يحدد بوضوح كاف ، ثم اني – ثانيا – لا أعتقد ، أن التقليل من شأن هذه الامور الاساسية، عن حقائق علم النفس ، سيكون مقنعا ٠٠ وأن كل المحاولات التي تهدف الى تطبيق أصول المناطق ، على علم النفس تبدو ، ضحلة من أساسها » (١) ٠

وواضح هنا أن « بيرس » يتهم نفسه بالسيكولوجية ، وهو المذهب الذي يستند علم النفس في تبريره من الناحية النظرية ، الى قواعد المنطق ٠ ولو اننا راجعنا كتابات « بيرس » بعد هذه الفترة السيكولوجية (٢) لتبين لنا أنه أثار عددا من الحجج ضد هذا المذهب ٠٠ نجتزىء منها ، ما يلي :

١ – ان علم النفس ، علم تجريبي ، أووضعي، بينما يتضمن المنطق بذاته – من الناحية الاخرى ٠٠ ما يعتبر من القضايا في الحالات الافتراضية ٠٠٠ (٣)

٢ – ان المنطق – عكس علم النفس – نظام تقريري ، يستند الى ضوابط ، يشترط في تطبيقها ، قبول التعليل الصحيح ، لكل قاعدة ٠٠ فالمنطق يفترض توافر عنصر الاختيار ، أو الانضباط (٤)

٣ – ان التعليل (أو التسبيب) الصحيح ، هو التعليل الذي يتوافق مع الوقائع ، لا كما نظنها نحن ٠٠ ومن ثم فان المنطق ،

ليس هو العلم الذى يبحث في كيف نفكر ، وانما هو العـــلم الذى يبحث في كيف يجب نفكر ، على النحو الذى يمكن أن يبلغ بتفكيرنا الى مستوى التطابق المطلق بينه ، وبين الواقع (٥) ٠

٤ ـ ان نظرية المنطق في الاستدعاء ، ذات مجال أوســع من مجال الوعى الانسانى ، وهذا الرأى يؤيده ، ما أسماه « بيرس » « بالآلات الحاسبة » التى تقدم لنا الاجابة على أساس عـــلاقتها الاستنتاجية الصحيحة ، بالمعيار الذى تضبط على أساسه (٦) ٠

٥ ـ ان علم النفس يهتم ـ ابتداء ـ بالاحكام البشرية ٠٠ أما المنطق فيهتم ، ابتداء بالفروض فلكى « نفسر الحكم بأسلوب افتراضي » ، يجب أن نفسره بالمفهوم العقلى أساســا ٠٠ أما اذ نفسر الفرض بمفهوم « الحكم » فانه يقتضي أن نفسر التفـــكير الذاتى بمفهوم سيكولوجى ، وهو ما يعتبــــر من أكثـــر الامور غموضـــا » (٧) ٠

٦ ـ المذهب السيكلوجى مذهب دائرى « ٠٠ والآن ٠٠ وقد أصبحت الدعوة الوحيدة أن يكون علم النفس علما خاصا ، وأن يقوم على أساس من البناء المنطقى السليم ، وهذا ما يدور بنا في الواقع في حلقـــة مفرغة ، حين نقيم المنطق بدوره على أساس نظـرية للمعـرفة ، مفهومة على هذا النحو » (٨) ٠

٧ ـ ويقرر بيرس ، أن علم النفس ، لم يكن علما منتشرا ، أو قائما ، بذاته ، ثم يضيف : « ان ٠٠ النظـرية السـيكولوجية ، لم تتضح بالقدر الكافي ، لكى ترتكز على أساس مضمون بالنسبة لاى جزء من أجزاء المنطق » (٩) ٠

٨ ـ أخيرا ، فان علم النفس ، علم يقوم على الاستقراء ، ولذلك فهو لا يتوائم ، في المجالات التى تقتضي تبرير القـــوانين التى يخضع لها المنطق الاستنتاجى ، ذلك أن الاســـتقراء يرتكز على جميع الظواهر التى تستنبط منها معلوماتنا ، وتستزيد منها

على أساس احتمالى ونمطى فقط .. بينما لا يعتمد على الاستنباط بدقة متابعة لا تحتمل الشك .. ولكنه لا يضيف جديدا الى معلوماتنا .

ولذلك يجب أن نحذر الخلط بين نوعى المنطق سالفى الذكر (١٠).

* * *

هذه هى الانتقادات التى وجهها «بيرس» للمذهب السيكلوجى، بل ان ثمة الكثير مما يقال ، أو يجب أن يقال ، حول مدى الصواب في هذه الانتقادات ، والحجج العديدة التى تتضمنها ، لولا أن ذلك ليس هو ما أريد اثارته هنا .

واذا كنت قد أوضحت ما وجهه « بيرس » من انتقادات نفسانية ، أيا كانت قيمتها ، فان الذى يعنينى هنا ، هو أن أطرح قضية أعمق حول مغزى المعرفة ، لدى النفسانية ، ولذلك فاننا قبل أن نترك هذه الانتقادات جميعها ، لابد أنه عند ملاحظة تعترض طريقنا حول ما أثاره بيرس في الثلاثة الاولى منها (على التوالى) والتى يدلل بها على أن المنطق شرط ومعيارى . يضعنا بذلك أمام تطابق مطلق مع الواقع .

وازاء ذلك ، فلا مناص من اللجوء الى قياس منطقى صادق ، يوفق بين هذه الدعاوى المختلفة ولنضع ذلك في ذاكرتنا ، حين نتصدى لبديل « لبيرس » للنفسانية ، حيث لا نعدو الحقيقة ، اذا قلنا أن « جون ستيوارت ميل » يعتبر أعظم رواد النفسانية ، وهو على التحقيق الفيلسوف الذى غالبا ما شارك « بيرس » في هذا المجال ، وقد ظهر رأيه الكلاسيكى في هذا المذهب في مؤلفه عن «بحث في فلسفة سير وليم هملتون » حيث يقول « ميل » :

« انه (أى المنطق) ليس علما متميزا ، من علم النفس ، ولا متناسقا معه ، وانما هو (بعيدا عن أن يكون علما على الاطلاق) لا يعدو أن يكون جزءا أو فرعا من علم النفس ، يختلف عنه — من

جهة أخرى ـ كفن ، عنه كعلم •• وان أسسه النظرية مأخـــوذة جميعها من علم النفس ، فهو يأخذ من ذلك العلم ، الى المدى الذي يكفى لتبرير قواعده كفن » (١١) •

هكذا دلل العالم السيكولوجى « ميل » على أنه شريك في وضع أسس ذلك العلم ، على النحو الذى وضحه دافيد هارلتى،وتوماس براون ، وجيمس ميل الاب (والد ميل) ، حيث حاول ذلك العـالم النفسانى ، أن يضع منهجا علميا جديدا ، مختلفـــا عن بعض الفروض العامة ، في فلسفة المعرفة ، والتى تواترت خلال الفلسفة التجريبية ، في التراث البريطانى ، بما تضمنته (مع التجاوز عن بعض اختلافات بسيطة) من فلســـفات « لوك » و « بيركلى » ، و « هيوم » •• وهانحن نتصدى لتوضيح هذه الفـروض العـــامة فيما يلى :

واحد من هذه الفروض الكلاسيكية ، للفلســـفة التجريبية البريطانية ، يتلخص في أن كل انسان يتقدم الى عالم التجربة ، كصفحة بيضاء •• أو كوعاء نظيف خال من أية أفكار بداخله •• على حين تتقاطر الافكار اليه نتيجة لتأثير التجربة ، وما تصبه منها ، في هذا الوعاء •

فالعقل يعتبر أساسا ، بمثابة جهاز ـ سلبى ـ للاسـتقبال ، والتجربة هى التى تشكله ، بما تؤثر فيه •• وهى بدورها تتشـكل من انطباعات حسية ، تنبثق منها الافكار ، والتى تتمثـل ، في أبسط صورها ، بما يرتسم من هـــذه الانطباعات الحسية ، ولا تختلف عنها ، الا من حيث درجتها فقط •

غير أن الافكار الاكثر تعقيدا ، لا تنبثق مباشرة ،من الانطباعات الحسية وانما هى تتشكل من الصور البسيطة للافكار التى انطلقت منها ، على ذلك النحو •

فالانطباعات الحسية تشبه وحدات الذرة ، وكل انطباع منها ،

يمثل وحدة فردية قائمة بذاتها ولا تمت بصلة الشبه بأى انطباع صدر قبلها • أما الوحدات المتشابهة ، فتتوالى خلال سلسلة منتظمة ، ضمن مجموعات معينة من الانطباعات الحسية ، تحدد للعقل الاتجاه الذي يرسمه من فكرة الى أخرى مشابهة لها •• فالعقل يحدد ما يعتنقه من الافكار ، وفقا لتسلسلها السابق ، وانتظامها ، وتماثلها ، من جملة الانطباعات الحسية التى تنبثق منها الافكار •

ومن خلال هذه الصورة الغالبة ، يتحدد المجال للدراسة النفسية بما تتمثل به في عقل يستقبل ، وينتقل من فكره ، الى فكره ، وفقا للترابط الذى ترسمه للدراسة له انطباعاته الحسية التى تنعكس عليه • وهذا النموذج يصطلح عليه أساسا باصطلاحين •• أولهما العقل كأداة استقبال بالنسبة للثانى •• وهو •• الانطباعات الحسية * •

وعلى هذا النحو الذى اتضح لنا من التحليل السابق ، نتصور عدة اعتبارات هامة :

أولها — ان كل معرفة ، هى محصلة لما ينعكس على الاحساس •

والثانى — ان كل مقولة عن معرفة مشتقة ، انما تتكون أساسا عن طريق التلقى •

والثالث — ان كل معرفة ، هى المعلومة التى نتلقاها بصفة أولية •

والرابع — ان هذه المعلومات الاولية ، هى تلك التى نتلقاها مباشرة ، أى بغير وسيط •

والخامس — والاهم من كل ذلك ، ان منهج الحكم على صحة معرفة خاصة ، لا بد وأن يعود بها الى مصدرها •

والسادس — ان الافكار المعقدة ، تعتمد في استظهار صحتها

---

* المترجم : اى بما يشبه القطبين السالب ، والموجب •

على ما يستبين من الارتداد بها الى جذورها من الانطباعات الحسية المختـــزنة •

ويرى « ميل » ان الممارس لعلم النفس يجب أن يقوم بالدراسة التجريبية لصور النشاط التى يقوم بها العقل في الربط بين الافكار ، سواء بما في ذلك ، الافكار المركبة ، التى تتولد من أفكار أخـــرى أبسط منها ، أو الافكار البسيطة التى تنبثق من الانطبـــاعات الحسية •

أى أن الممارس السيكولوجى ، يجب عليه – ضمن أشـــياء أخرى – أن يقدم منهجا تجريبيا ليدلل به على صحة أية فكرة •• وقوانين المنطق هى ذاتها أفكار ، ولا بد أنها انبثقت من تجـــربة حسية ، مثلها مثل أية أفكار أخرى ، ومن ثم فان العالم النفسى ، لا بد وأن يكون في وضع يمكنه من تبرير قوانين المنطق •• وهذا هو المذهب السيكولوجى •

وفي ضوء ذلك يمكننا أن نحدد ، على نطاق أوسع ، رؤيتنـــا لموقف الرفض الذى وقفه « بيرس » من هذا المذهب ، خاصة وأنه رفض كل الفروض المتعلقـة بالمعرفة السلوكية ، والتى يعتبـــر علم النفس جزءا منها •

فماذا يقول « بيرس » في موقفه الرافض ؟

يقول « بيرس » أن الوضع الذى تتم به المعرفة ، هو وضـــع ذو وجوه ثلاثة ، لا تقبل النقصان ، ••• فهى من وجـــه ، ليست استنتاجا مباشر •• ومن وجه آخر ، فانها تحتاج الى وسيط •• ومن الوجه الثالث ، يتطلب الوسيط ، عملا تفسيريا ، ذلك أن العقل يواجه ببعض الانطباعات ، فينشط الى تفسيرها ، بالمفهوم الذى حدده في ضوء تجربته الخاصة •

ويعتبر الحكم التقديرى ، أقل الحالات شأنا ويسمى «بيرس» هذه الصورة من حيث ارتباطها بنشاط « المخ » باللمحة، أو الخاطرة

٠٠ واذا تحرينا الدقة ، فاننا لا نعرف شيئا عن الخاطرة الا بما يخطر لنا على التو في لحظته الحاضرة (١٢) ذلك أن معظم ما نعرفه ابتداء ، هو أن الخاطرة مجرد شيء ٠٠ وعند هذه النقطة ، فاننا سنكون على استعداد لان نضيف هذه اللمحة الخاطفة ، ضمن طائفة عامة في ضوء تجربتنا السابقة (١٣) ثم ان هذا التصنيف ، يتم لا شعوريا ، وبغير تردد في اللحظة التى تخطر لنا ، ولكن طالما انها ما تزال بطبيعتها في دائرة الحدس ، أو الفرض ، فانها ـ بالاولى ـ تظل معرضة للخطأ ، أو للعدول عنها فى ضوء تجربتنا الاضافية ٠

وعلى ذلك فان الوجوه الثلاثة التى نتلقى بها المعرفة ، هى كما يراها « بيرس » : (١) الخاطرة ٠٠ (٢) التصنيف العام ٠٠ (٣) ثم تفسير الخاطرة فى ضوء ذلك التصنيف ٠٠ حيث تعتبر الوجوه الثلاثة ، كوحدة اساسية وكظاهرة متناسقة أو متكاملة مع الاولوية ، أو الثنائية ، أو الثلاثية على التوالى ٠٠ حيث لا يمكن ان تنفصل احداها عن الاخرى ، من ناحية الواقع ، وان أمكن ذلك من الناحية النظرية ، عن طريق عملية يسميها « بيرس » بالتحدد (١٤) ، وهذا التحديد يتيح لنا فرز الوجه الاول عن كل من الوجهين الثانى والثالث (١٥) ٠٠ وبمفهوم رؤيتنا التقديرية ، فان ذلك يعنى اننا نستطيع ـ عقلا ـ ان نعزل الصورة العامة لاى تجربة ، وأن ننظر اليها لذاتها ، بمفهومنا العقلى المجرد (١٦) ، أو وفقا لنظرية المثل عند افلاطون (١٧) ٠

ولا شك في ان كل علاقات تربط بين الافكار العامة ، ستظهر في كل تجربة ، طالما ان كلا من هذه الافكار ، يعتبر بذاته وجها من وجوه اية تجربة ٠

فاذا عرفنا ان معظم العلاقات المجرده التى تربط بين هذه الافكار العامة ، هى بذاتها قوانين المنطق ، ومن ثم يجب ان ننظر الى هذه القوانين ، باعتبار انها ، ترتبط بما تقتضية افكارنا من الافتراضات وان نضمن ـ فيما يقال ـ استمرار التطابق فيما بيننا ، وبين الواقع

الذى يعتبر هو ذاته ، جزءا من هذه الافكار ، وذلك فضلا عن ان المنطق، علم يقوم على الضوابط ، طالما أنه سيقسم كل الفروض الممكنة ، بين فروض صادقة (أو محتملة الصدق) وفروض زائفة • وهـذه الطائفـة الاخـيرة من الفـروض ، التى تتجسـد داخل وحدتها الثلاثية ، جزء من الاوليـة ، أو الفكرة العامة التى تخـالف علاقتها بأفكار عامة أخرى (وهـذه حلقة دائرية ، لاننا مثلا ، في أى اختبار تجريبى ، سنعرف ما يجب فصله كشيء زائف) •

واذا كان المنطق ، كعلم ، يقوم على الفروض والضـوابط ، وبعد على مطابقتها بالواقع ، فذلك يقتضي بالتالى ، أن يظل علم النفس بعيدا تماما ••وذلك أن قوانين المنطق يمكن وضعها في اطارها الصحيح ، في تحليلات شكلية للعلاقات بين الافكار العامة ، في مرحلة مخاضها الاول ، وعندئذ يمكن التحقق من تطبيقها على التجارب ، طالما أن المرحلة الاولى ، ستكون بمثابة ، وجه لاية وحدة تجريبية •

وهـكذا يتضـح أن رفض « بيرس » لعلم النفس ، هو امتداد عضوى لرفضه للابستمولوجيا التجريبية والتى يعتبر هو جزءا منها ، وذلك لان عملية تلقى المعرفة ، ليست ثنائية ، وانما هى تتم على مراحل ثلاث كما تقدم ، لان العقل ليس جهاز استقبال سلبى ، وانما هو مفسر نشط للتجربة ، ثم أنه لا توجد حواجز أساسية ، تحول دون تلقى المعرفة بطريق الالهام ، والذى تبنى خارجه كل المعارف الاخـرى •

فمعرفة شيء ما ، تقع في صورة ظنية بالنسبة للحاضر ، على نحو يغلب فيـه التعميم ، فيما نعرفه من الماضي ، وانمـا يكون التحقق من صحتها ، في المسـتقبل عن طريق التجربة التى تؤيد الفرض الظنى ، فليس ثمة ما يؤكد صحة المعرفة بمراحلها الثلاث مرة واحدة ، وانما يتأكد ذلك منطقيـا ، باجتيـازنا المرحلة الاولى لتلقى المعرفة ، الى أن تتكامل المراحل الثـلاث لتلقى المعـرفة في

صورتها المؤكدة ٠٠٠ فكى تتحقق المعرفة بمفهومها التجريبي الكامل ، هناك احتمال غالب يقوم على أساس النجاح ، في مرحلتي الفكر ٠٠ والعمل ، وهو نجاح يخضع دائما للمراجعة في ضوء ما تسفر عنه التجربة في المستقبل ٠

وفي عام ١٩٠٠ ، وعلى التحديد ، قبل ثلاث سنوات من عدول « بيرس » عن اتجاهاته السيكولوجية ، التى وردت في كتاباته الأولى ، أعلن « ادموند هوسيرل » بشيء من التحفظ عن اعتراف مشابه ، قال فيه :

« بدأت العمل ، وفي غايتى أن أحقق الفرض بأن علم النفس ، هو العلم الذى يؤمل أن يضيف منه ـ فلسفيا ـ علم المنطق بصفة عامة ٠٠ وعلوم المنطق الاستنتاجى خاصة ٠٠ ولهذا السبب احتلت الابحاث الفلسفية ، مكانا واسعا جدا في (ما نشر فقط) المجلد الذى أصدرته عن فلسفة الحساب ٠٠ الا أن الشكوك اعترتنى تدريجيا حول المبدأ ٠٠ وكيفية التوفيق بين موضوعية الرياضيات والعلم كله بصفة عامة ، وبين الاساس السيكولوجى للمنطق » (١٨) ٠

هكذا ٠٠ واصل « هوسيرل » تقديم نقده الشهير ـ بحق ـ لعلم النفس ، وبخاصة « لجون ستيوارت ديل » ٠ فهو يزعم أن علم النفس ، لا يضيف أى تبرير للمنطق ، لان المنطق مؤكد (١٩) ودقيق (٢٠) ٠٠ ويتميز بالسبق (٢١) ٠٠ ولا ينطوى على أية مشاكل من الواقع (٢٢) ٠٠ ويعمل في مجالاته بضوابط محددة (٢٣) ٠٠ أما علم النفس فهو على خلاف ذلك ، علم فج ، واستقرائى ، ووصفى ، ويقوم على فروض احتمالية ، وارهاصات وجودية ٠

ولو وافقنا « بيرس » في دعواه بأن المنطق ، يحقق التطابق بيننا ، وبين الواقع ، ليفنتهى من ذلك الى سرد ما يتميز به من الصفات المحققة ٠٠ وان فجاجة علم النفس تعتبر من أسباب عدم الوثوق به كعلم ، فان نقد « بيرس » يشتمل على كل العناصر التى

تضامنها نقد « هوسيرل » وذلك فضلا عن أن « هوسيرل » اتبع نقده هذا ، ببحث طويل رفض فيه الفروض المتعلقة بنظرية المعرفة السلوكية التى تكمن خلف علم النفس ، وهى نفس الفروض - بالنص - التى طبقتها الفلسفة التجريبية فى بريطانيا ، ثم أن هناك علاقة مشابهة بين رفض المذهب السيكولوجى ، ورفض بعض التجريبيين للافتراضات التى يمكن استخراجها من آراء « بيرس »٠

وأخيرا ٠٠ لو أننا نظرنا الى الصورة الاخرى ، التى قدمها « هوسيرل » للابستمولوجيا فى كتابه « بحوث منطقية » سنلحظ أن ثمة علاقة ثلاثية قد حلت محل الازدواجية التجريبية ، حيث يرى « هوسيرل » أن جميع التجارب الممكنة ٠٠ هى ما يكون القصد من جرائها واضحا ، وان معظم التصرفات الاساسية المقصودة ، والتى ينشأ عنها أى تصرف مقصود آخر ٠٠ هى ما نسميه بالتصرف الموضوعى ٠٠ أى التصرف الذى ينشيء موضوعا ما ٠٠ بقصد ادراجه فى دائرة الوعى ٠٠ ذلك أن « كل تصرف فى اطاره الموضوعى الكامل » على حد قول «هوسيرل» ٠٠ يشتمل على ثلاثة عناصر : (١) صفته ٠٠ (٢) مادته ٠٠ (٣) مدلوله الذى يعبر عنه » (٢٤) ٠

وهذا المدلول فيما يعبر به مضمون التصرف ، هو ما يتعلق بعدل « الخ » ، ويشبه بوضوح فكرة « بيرس » عن « الخاطرة » فى الصورة الثنائية ٠ والمادة عند « هوسيرل » تعتبر جوهرا فى اطار الفكرة العامة ، التى ينضوى المدلول تحت لوائها ، وهو يقترب هنا بوضوح من الوجه الاول عند « بيرس » ٠ أما الصفة فتتعلق بطبيعة التصرف الذى يحقق مدلوله ، متمثلا بمضمونه فى اطار جوهر الموضوع ، المراد ادراكه ٠٠ كالايمان ، والتخيل ، والشك الخ ٠٠ وهذه الفكرة عن الصفة قريبة الشبه من فكرة « بيرس الثلاثية » ، طالما أنها ستنتهى بالربط بينها وبين العنصرين الآخرين فى وحدة تفسيرية واحدة ٠

وواضح أن التبرير الذى ساقه « هوسيرل » ، كأساس للمنطق ،

هو نفس ما ساقة « بيرس » في هذا الشأن •• ويتلخص في أن قوانين المنطق ، عبارة عن نظام محكم للعلاقات التى تربط بين جوهر كل مادة ، بجوهر مادة أخرى ، يتكون منها أى تصرف موضوعى (٢٥) ، هذا مع ملاحظة أن جميع ما أشرنا اليه فيما تقـــدم ، عن أعمـــال « بيرس » ، قد حصلنا عليه من كتابات صـــدرت بعد عام ١٨٩٦ ، بينما حصلنا على ما أشرنا اليه هنـــا عن « هوسيرل » من كتابه « بحوث منطقية » (١٩٠٠ – ١٩٠٢) وذلك لان الرجلين كانا معاصرين لتلك الفترة ، وعلى الرغم من أن هذين الفيلسوفين لم يشـتركا في عمل مشترك معا في تلك الفترة ، فقد كشفنا عن التشـــابه الكبير بينهما : بالنســـبة للوقت الذى قبـــلا ، أو رفضـــا فيه المذهب السيكولوجى ، خلال فترة ظهوره ، وبالنسبة لما ذهب اليه كل منهما في احلال الثنائية التجريبية محل الثلاثية •• مما حدا بالكثيرين الى أن يضع كل منهم ، معيارا مغايرا يبرر به أساس المنطق ، وكان أن نشأ من هذه المعايير ، بناء متماسك ، لمنطق قادر على أن يضـــع نظاما لتفسير العلاقات التى ينشئها ، بين الافكار العامة •• وهذه الافكار العامة هى التى يتمثل فيها كل وجه من وجوه المعرفة ، وبذلك أصبح لدى كل فيلسوف ، وحدة كلية للمعرفة ، مرتبطة بالقـــواعد التفسيرية ، التى تربط بين الافكار العامة ، كوحدات جزئية •

وثمة ملاحظة تاريخية ، بالاضافة الى ما تقدم ، يمكن أن تلقى بعض الاضواء على هذه الدقائق التفصيلية •• ففى ســـنة ١٩٠١ استخدم « هوسيرل » أول الامر ، كلمة « ظاهرة » أو اصطلاح علـــم الظواهر ، وبعد ذلك بسنة واحدة ، أى في سنة ١٩٠٢ ، كرر « بيرس » استخدام هذا اللفظ (٢٦) ، أو هذا الاصطلاح ، مما يتضح معه ، ان استخدام الرجلين لهذا النظام الجديد ، يرجع من ناحية التشـــابه المنهجى ، والفنى في تناولهما لكل قضية ، ويرجع من ناحية أخرى ، الى التشابه في اختلافهما ، ازاء المنهج الذى يأخـــذ به التجريبيون البريطانيون • وبينما يسمى « هوسيرل » منهجه « تنويعات حرة

بغير هدوء » نجد « بيرس » يطلق على منهجه كلمة واحدة : « الدقة » ذلك لان لكل منهما طريقته في الصمود بين الافكار التى لم تكن في الواقع مهيأة لعزلها ، ثم أن كل وحـــدة يمكن تحليلها ، من حيث علاقاتها ، الى صور جزئية ، حيثما تسمح بذلك الفلسفة التجريبية ، كأن نحللها ـ مثلا ـ الى وحدات جزئية ٠

وقد يكون من قبيل المغامرة ، أن أطرح رأيى ، بأن التقـــدم المنهجى ، يدين لهذين الرجلين ، في الوقت الذى كان من الصعوبة فيه ، فهم الموضوعات الاخرى المماثلة ٠٠ وبفضـــل ما تحقق ، فقط من التطور بوسائل التحليل الاكثر دقة ، استطاع كل من « بيرس » و « هوسيرل » اكتشاف العنصر الثالث في تلقى المعرفة ٠٠ وهـــو استقبال العقل البشرى لها ، كمفسر نشط ٠

وحتى اذا أســـهم تصورى هذا في فهم الجـوانب الاخرى من الابستمولوجيا التى التقى فيهـا كل من « بيرس » و « هوسيرل » ، فمازلنا نفتقر الى فهم هذا التطور المتزامن لكل من هذين المنهجين اللذين يتميزان ، سواء بالتنويع غير المقيد وبالدقة ٠

ولعلى لا أجد طريقا ، لتفسير هذا التوافق العجيب ، الا بالرجوع الى احدى تأملات « بيرس » نفســـه ، في قوله ان ثمة اســـتمرارا للنشاط العقلى أو « تعاطف واضح في تاريخ الفكر » (٢٧) ٠

الهوامش

١ - شارلس ساندرز بيرس - مجموعة الاعمال الكاملة لشارلس بيرس ٨ مجلدات (كمبردج ماساشوستس - هارفارد ١٩٣١ - ١٩٥٨) .

٢ - ويبدو أن ١٨٩٦ نقطة تحول في هذا الصدد - انظر مثلا ، م . ج . مورفي - في تطور فلسفة بيرس (كمبردج ١٩٦٠) .

٣ - المرجع السابق في (١) ف/ص : ٦٥/٢ .

٤ - ف/ص ٢ - ١٦٥ و ١٨٢ و ٥٤٠/٤ و ١٢٦/٥ .

٥ - ف/ص ٥٢/٢ و ٥٠ و ٨٥/٥ و ١٢٦ .

٦ - ف/ص ٥٦/٢ و ٥٤ و ٢٩ و ٦٦ و ٥٥١/٤ .

٧ - ف/ص ٣٠٩/٢ و ١٦١/١ و ١٤٨/٢ و ٢٥٢ و ٤٢٤/٥ .

٨ - ف/ص ٤٣٢/٣ و ٥١/٢ و ٢١٠ و ٤٨٥/٥ و ١٦٧/٨ و ٢٤٢ .

٩ - ف/ص ٤٣/٢ و ٤٢ .

١٠ - مثال ف/ص ٧٦٦/٢ .

١١ - جون ستيوارت بحث في فلسفة سير وليام هاملتون (طبعة ٤ لندن ١٨٧٢) .

١٢ - ف/ص ٢٧/٢ و ١٤١ و ١١٦/٥ و ٦٥٣/٧ .

١٣ - ف/ص ١٥١/٥ و ١٥٦ و ١٥٧ و ١٨١ و ١٨٣ و ١٨٦ .

١٤ - يختلف تهجى هذا اللفظ عند بيرس في كتابته .

١٥ - ف/ص ٣٥٣/١ (ويمكن أيضا فصل الثانى عن الثالث لكن لا يمكن فصل الثالث عن الثانى ، والاول .. أو الثانى عن الاول)

١٦ - ف/ص ٨٣/١ و ٦٤٢/٣ و ٤٦٣/٤ .

١٧ ف/ص ٢٢٨/٢ (وبيرس أيضا يسمى ذلك الاساس) .

١٨ - ادموند هوسيرل - أبحاث في المنطق . طبعة ثانية بالالمانية ، طبعة مترجمة ج.ن. فندلاى (نيويورك ١٩٧٠) ص ٤٢ .

١٩ المرجع السابق ص ٩٨ ٠
٢٠ ـ المرجع السابق ص ٩٨ ٠
٢١ ـ المرجع السابق ص ١٢١ ٠
٢٢ ـ المرجع السابق ص ١٠٤ ٠
٢٣ ـ المرجع السابق ص ١٣٠ ٠
٢٤ ـ المرجع السابق ص ٧٤٠ ٠
٢٥ ـ المرجع اسابق ص ١٤٤ ـ انظر أيضا ادموند هوسيرل « رد على نقد ملاحظاتى حول علم النفس المنطقى » « دالاس ويلارد ـ شخصى ـ ١٩٧٢ » ٠
٢٦ ـ هربرت سبيلجلبيرج في « علم الظواهر عند هوسيرل ، بيرس ، بين التوافق والتداخل » أبحاث في الفلسفة وعلم الظواهر (١٩٥٧) ٠
٢٧ ـ ف/ص ٣١٥/٦ ٠

واعترف بامتنان بمساعدة الاساتذة ك٠ف٠ ديلانى وجارى جوتنج ، كلاهما بجامعة نوتردام ، في الاعداد لرسالتى في الدكتوراه ، والتى كانت الاساس لهذا البحث ٠

حوار بين العلاقات العامة

بين
الواقعيين والبراجماتيين
وخاصة جيمس

بقلـــم
اليزابث فلاور

استاذة الفلسفة بجامعة بنسلفانيا ، بفيلادلفيا •

أمضت سنوات دراستها بكلية ويلسون ، وكلية برين ماور ، وجامعة بنسلفانيا ثم قامت بالتدريس والقاء المحاضرات في كلية بارنار : وكلية هاملتون ، والجامعة الاهليـــة في كل من شـــيلى ، وكولومبيا • وكانت زميلة في المركز الطبى للدراســـات الانسانية ٧٨ ـ ٧٩ •• وتركزت كتاباتها في الفلســـفة الاخلاقية ، وفلســـفة القانون ، والفلسفة الاجتماعية ، واشتركت (مع موراى مورفي) في تأليف كتاب عن « تاريخ الفلسفة في أمريكا » •

يغلب على تاريخ الفكر ، الاهتمام بما يكشف عنه ، دون المشاكل التى لا تدخل ضمن التيار العام لاهتمامات هؤلاء الذين يتربعون فوق مسرح الاحداث،ويقع ذلك خاصة عندما تأخذ الاحداث بأصدائها طريقها العملي في أى عصر ، وأن لم يوضع في الاعتبار ، افتراض الظروف التي أحاطت بها ٠

ومما يبعث على الدهشة ، ان تظهر مشكلة ، حتى وان لم تحتل مكانها على المسرح الا مؤخرا : واذا بنا نجد أنها تتعلق بغاية مستهدفة ، او نشاط مطلوب ، وما يتطلبه من التخطيط له تخطيطا واعيا ، حول العلاقة بين المعرفة ، والفعل ، وما يمكن أن نتعلمه عن طريق النقد الذاتى ٠

وقد بدأت معالجة هذه الامور من أساسها في نهاية القرن التاسع عشر ، ومع بداية القرن العشرين ، تحت ضغط المصطلحات المعقدة، في مجالات التخصص ، والبرامج الحاسبة ، (الكومبيوتر) والاهتمام المتجدد بمظاهر السلوك العمدى : والدراسات المتصلة بالمعرفة عموما والتى دعت مرة أخرى ، الى الربط بين الفلسفة ، وعلم النفس ، في اطار عملى مشترك ٠

ذلك ان الاهتمام بمثل هذه المشاكل ، هو العلامة الكبرى الفلسفة البراجماتية التى تتسم بسمتها الامريكية المتفردة ٠ ولهذا تحدونى الرغبة في أن أشير الى ذلك الظرف الخاص الذى يكتنف الاقتراب من هذا « العش » وما يكمن بداخله من مشاكل تضرب بجذورها في القراءات الفلسفية ، للفيلسوف الاسكتلندى « لزك » الذى تربى في أحضان الفلسفة الواقعية ٠٠ ثم تحول في التربة الامريكية الى الفلسفة الطبيعية ٠

وقد تناول « لوك » في كتابه « المقالة » وجهة نظر محدودة عن مقدرة الانسان ونشاطه، وفي الجملة ، فان التراث الكلاسيكي للفلسفة البريطانية ، يأخذ بآراء « لوك » في الطبيعة باعتبارها أساسا ، عنصرا سلبيا للمعرفة، وانها تنشيء الروابط بين العناصر تحت سلطان النظام التعسفي الذي تفرضه تجربة الطبيعة ذاتها : بما تتقاذفه مشاعر اللذة والالم .

وقد ظلت الريادة لاي عمل مقبول ، في هذا الصـــدد ، تتسم بالغموض ، الى أن كان للتيار الرئيسي للفسفة البريطانية ، أثره في تعزيز الرأى المذكور ، بما حققته من اضافات (باستثناء بركلي) خلال تعاظم الشـــعور بما يجب من تعزيز المشـــاعر الحسية ، والاخلاقية ، على نحو ما وضح في فلسفة « هيوم » و « آدم سميث » ، أو في تعقيدات الفلســـفة الآتية (الميكانيزم) عنـد « هارتلى » و « جيمس ميل » .

ذلك ان أحدا ، لم يتعرض لهذا الموضوع ولا لغيره من الموضوعات التي كانت تشغل أذهان الناس ، كما أن الفلســـفة السيكولوجية « لهيوم » لم تســـتطع أن تفسر لنا نصوص معاهدة معقدة : أو تساعد في تنفيذ خطة ، في الاصلاح الاقتصادي .

ويتابع الامريكيون الآن ، هذه الابحاث بعناية، لانهم كانوا على نحو ما : متشيعين ـ مجرد احتمال ـ لفلسفة «لوك» ، واستوعبوها ، في كل مراحلها من التجريبية الكلاسيكية الى المادية .. بل ان حركة قامت تطالب ـ كما فعل فردريك ميزلى ـ بالعودة الى فلسفة «لوك» ، والدعوة لها مباشرة .

بيد ان هذه المتغيرات ، كانت مختلفة عن الملامح الواضحة في حياة الامريكيين ، في الوقت الذى كانوا ينشـــئون فيـــه المدن .. ، ويدافعون عن الحدود : ويخططون ، ويضـــعون الانظمة ، ولذلك لم يكن غريبا أن يتجه حماسهم الجياش بتأثير الاسكتلنديين، الى حد

بعيد ، حتى شمل كل هؤلاء الذين شاركوا في حركة التنوير الاسكتلندية ، ابتداء من « هاتشيسون » الى « هاتون » بل وكذلك « هيوم » (وخاصة في مجال التاريخ) وغيرهم من العلماء والمخترعين ، وعلى الاخص ، الثلاثى البارز في الفلسفة الواقعية الساذجة وهم: «توماس ريد» و «دوجالد ستيوارت» «وتوماس براون» بما عرف لهم من محاولاتهم الابقاء على ديناميكية الفكر الانسانى ٠٠ وقد سجل لهم ، تاريخنا الفلسفى ، أنهم دفعوا بالاتجاه الواقعى عند « لوك » الى غايته الحتمية ، ثم أخيرا السير « ويليام هاملتون » (آخر من مثلهم) الذى مهد الطريق للفلسفة البريطانية الجديدة « لهيجل » • ومن سوء الحظ أن ما وقع لهم من الانطباع السيء كان يرجع في معظمه ، الى الفترة التى ظهروا فيها في القرن التاسع عشر ، مع آخرين من أمثال « بورتر » ٠٠ من يال ، وماك « كوش » من برنستون ، وهو الذى هاجم « مع ميل » فلسفة هاملتون •

والواقع ، انه لم يكن لتأثير الاسكتلنديين ، على التفكير الامريكى ، أى صدى ، سواء فيما يتعلق بحركة التنوير الاسكتلنديه: أو بالنسبة للواقعية الضيقة ، بل كان المأمول أن يكون التمثيل الكنسي بالانتخاب غير المباشر ، أو لديناميكية الحركة (نظريا على على الاقل) أثرها في الاتجاه المضاد ، بصدد اجراءات التحقيق ، والموازنات التى نص عليها الدستور ، طبقا للمشروع الذى وضعه « جيمس ويلسون » ، و « ويذرسبون » (مواطن اسكتلندى) و « ماديسون » (وكان تلميذا للاخير) على الرغم من أن ذلك لم يكن أعم ما كانت تدعو اليه ضرورة اصلاح الجامعات الاسكتلندية ، التى توسعت منذ بداية انشائها في القرن الثامن عشر ، بتأسيس فروع متخصصة : ومتكاملة لمدارس مهنية ، للقانون ، والطب ، وذلك بتأثير ما نقله اليها شخصيا ، المهاجرون الاسكتلنديون ، أو الامريكيون الذين تربوا في الجامعات الاسكتلندية •

وهذه هي آراء كل من « رد » وستيوارت وبراون التى طبعت ونشرت ، أو نسخت أو لخصت ، أو ذكرت ضمن المراجع ، وانتشرت من أقصى البلاد الى أقصاها كما أشير اليها في طبعات « دائرة المعارف البريطانية » التى وضعها « ستيوارت » مع الاضافات المطولة والكاملة حول الموضوعات الرئيسية ، التى تتابعت من الميتافيزيقا ، الى الفلسفة الاخلاقية ، الى الاقتصاد ، والجغرافيا البشرية ، وكلها كانت يرجع اليها بنصها •• وكان ذلك نتيجة العلاقات الوطيدة التى توثقت بالصلات الشخصية : وخاصة بين « فرانكلين » و « جيفرسون » ، و « روش » ، و « صمويل جونسون »، و « ويليام سمارت » ، في كليات بنسلفانيا ، وكولومبيا ، ووليام، وماري •

وهذه مواد ، تكفى بذاتها لان نطرح بصددها ، قضية نتناول فيها ، الاثر المباشر لنظرية الوعى (أو الادراك) لدى كل من الامريكيين والاسكتلنديين : على النظرية البراجماتية (وكذلك النظرية الطبيعية) وتأخذنا بعيدا ،بقدر ماتتسع له هذه الصفحات، ومع ذلك ، تظل القصة ، ناقصة ، لم تكتمل فصولها ، وذلك اذا لم نحملنا بكل تأكيد ، على البدء من خلال « فرانسيس براون » الذى لم يكف عن اصراره ـ رغم تزمتـه مثـل « جهيس » ـ على طرح المشاكل السفسطائية للاسكتلنديين ، على تلاميذه ، بل وتحريف الصيغ التى قرأوها « لكانط » ومع أن علاقته « بجيمس » ، تحتاج وحدها لمجلد كامل : فسأكتفى ، بتناول استمرارية المشاكل التى طرحها « جيمس » مع الاتجاه الذى ساد ، عن الوعى الواقعى ، ، وخاصة بالنسبة للمشاكل التى ذكرت خارج هذا الاطار •

ولنبدأ الآن ، في طرح بعض الاصداء التى نجدها في أعمال « جيمس » وخاصة في مجال علم النفس ، والذى اتسم بالسمة الاسكتلندية ، ثم اصطبغ بعد ذلك بالصبغة الامريكية ، خلال المناقشات التى احتدمت حوله ، على نحو ما يعترف « جيمس »

نفسه ، من أن أصول ذلك العلم ، ضربت بجذورها في التراث : ابتداء من « لوك » ، فيقول « ليس هناك علم نفس جديد ، وانما هو فقط ، العلم المأخوذ عن «لوك» ، مع بعض اضافات طفيفة عن الاستبطان ، والفسيولوجيا ومذهب الارتقاء » (أحاديث الى المعلمين) وهو بالتأكيد يرى - مثل « لوك » - أن علم النفس علم طبيعى لحياة العقل ، من حيث وجوده وشروطه ، وان كانت التعديلات التى ادخلت عليه شاملة ، بما انطوت عليه خلال التصدى لاصول العلم : ونظرية التداعى ، من التركيز على الصورة التى يتم بها نشاط طالب المعرفة ، في بناء عالمه المستقر ، بعيدا عن طوفان التجارب والاختبار بين متغيراتها •

وقد ساعد علم وظائف الاعصاب الذى استغله ، في ربط الفعل الارادى ، بالفكرة وتصاعد التساؤلات المتوالية ، حول الغاية المستهدفة منه ، والاستفادة بالمعرفة في توجيه الاجابات عليها في حينها •

أما الاضافات الخاصة بالاستبطان : فقد تناولت مجالا عظيما ، وفريدا ، تضمن - بين أشياء أخرى - تجارب شاملة ، فجة عن العلاقة بين الذات : ونشاطها •• بينما كان الجديد الذى أضافه « جيمس » الى هذه المسائل ، يمكن أن يلخص أحسن تلخيص ، في الملامح التى حددها للوعى - أو الادراك - وهى التى أخذها « متجنشتين » ، و « هويتهيد » ، و « سكوتز » وطوروها مع غيرها ، وكانت في تطورها ذاك بمثابة ثورة في علم النفس وهى ثورة ، كان « جيمس » الاب الروحى لها •

ويبدو - كما سنبين بعد - أن الوعى (أو المعرفة) يتميز بخاصية التدفق مع استمرار التغير ، في المعرفة الشخصية (بطريق التداعى مثلا) والاختبارية (جيشان الفكر مثلا •

وها هو « توماس ريد » مؤسس الفلسفة الاسكتلندية ، بأدق

مفهوم للواقعية الساذجة يستمتع ببعض ما يواكب عصرنا الحاضر، فيما نفهمه من محاولاته التى كان يبذلها ، لتخليص الفكر مما شابه في عصر ساده سوء الفهم : فهو بدأ ـ كغيره ـ من فلسفة « لوك » ، ثم استدار نحو الفلسفة اللامادية « لبيركلى »، ولكنه مع ذلك ، إستفاد بكتابه عن « نظرية جديدة في الرؤية » كمقياس علمى لمحاولته اكتشاف مكان العلم ، من خلال تحديه المتهافت « لهيوم » ٠

ولقد كانت نظرة « ريد » لكتاب « لوك » المقالة ـ مثل غيره من الواقعيين ـ باعتبارها دراسة علمية عن كيف نتلقى المعرفة ، أكثر من أن تكون مذهبا للاستمولوجيا ، وتفتقر الى الدفاع عنها ٠٠ أما اتهامهم بأنهم لم يحسنوا الدفاع عن واقعيتهم (وهو محل شك) فليس له أى أساس ، ذلك لانهم فجروا علوم المعرفة والذكر ، كجزء عام من العلوم الانسانية ، على النسق الذى نظروا به الى خواص ومزايا الكيمياء ، أو علم وظائف الاعضاء (الفسيولوجى) أو بحثوا به في طبيعة وسلطة الحكومة ، بنفس الصورة التى بحثوا بها في قوة البخار ٠

ومنذ البداية ، سواء في أمريكا ، أو في اسكتلندا ، تحصن هؤلاء على نحو ما ، بصمام أمن ضد نظرية « هيوم » في الشك ، ووجدوا أن منهج « هاتون » في « البحث » ، ورأيه في العالم كحقيقة احتمالية قابلة للتصحيح : منهجا أجدر بالتصديق ، وذلك ان التشكيك في أصول الاشياء ، ينطوى على نوع من الاتكالية ، التى تريح النفس ، ولا تزيد عن مثل قولنا ، ان الله لن يخدعنا ، وانه من هذا المنطلق ، يمنحنا الخصائص الكفيلة بالتقدم الواضح للعلم ، بقدر المستطاع ٠

ولم يقصد « ريد » بمبادىء الحس العام ، حسن الحصان ، أو مجرد حكم جيد عادي : ولم يقصد بواقعيته ، ان يدافع عن وجود

عالم عقلاني مستقل للظواهر الخارجية ، أو عن تطابق الفكر — بصدق — مع موضوعه .. وانما كان دفاعه عن مبادىء الوعي ، أكثر منه ، دفاعا عن « نيوتن » و « لوك » والعلوم السائدة ، وخاصة علمي الكيمياء ، ووظائف الاعضاء (الفسيولوجى) فضلا عن أنه يتصدى كذلك لاستعراض النشاط الفكرى والتخطيطى ، والذى لم يكن له وجود في نظرية « لوك » .

فهو — أى « ريد » — كان بعد « لوك » مترددا في الاشارة الى أن هذه الصور من النشاط الفكرى « نابعة من الذات » لانه وافق مع « لوك » على أنه ليس ثمة مضمون كاف ترشدنا اليه التجارب الحسية ، وان مثل هذا المضمون ان وجد ، لا يعدو أن يكون من قبيل العمليات الداخلية أو عمليات ، ليس فقط ، ليس لها أى دور هام في بناء المعرفة : ولكنها أيضا محل نظر ، وخاصة اذا درسناها عن طريق السلوك واللغة .

وقد ظل موقف « ريد » مصطبغا بالصبغة السفسطائية ، في قياسه للفكرة ، كوضع متميز عن الحس ، وكانت مشكلته الاساسية ، هى في كيف يتحول الاحساس الى فكرة (بمفهومها الكامل) باعتبار أنها — أى الفكرة — تحمل صفة الحكم ، والتعريق ، وتحدد اطارا ظاهرا للتداعى الموضوعى ثم أنه أنكر ، ان تكون لنا مثل هذه المقدرة على الانطلاق ، والتحرر من الاحاسيس ، على حد تعبير « لوك » ، أو الانطباعات : على حد تعبير هيوم ، والتى نكون منها — كتجربة — موضوعا ، ذلك اننا لانملك أحاسيس مرئية كهذه ، ثم ان تصورنا للاشياء ، يقتضي رؤيتها ، بينما نحن لا نعرف الفكرة ، لان فكرتنا عن شيء ما ، تقتضي ، أن نتعرف على ذلك الشيء (وهو هنا يصطحب معه صورة لنظرية يتخذها كنموذج)

---

* المترجم : وفي صدد الفرق بين تصورنا لشيء ، وفكرتنا عنه ، أن التصور يتم بالحس ، بما يقتضيه من رؤية الشيء بحاسة البصر مثلا أو سماع اللحن بحاسة السمع الخ .. بينما الفكرة تدرك بالعقل عن طريق المعرفة .

وهكذا ، كان « ريد » - مثل جيمس - يؤمن بأننا نادرا ما نخوض تجربة حسية خالصة ، مبرأة : وذلك لان الاحساس الخالص ، ضرب من الخيال ، عند علماء النفس •

على أن أهمية الاحساس - وظيفيا - تبدو كدلالة تقودنا الى شيء ما في العالم ، وهذا الملمح التفسيرى ، يعمل بتلقائية ، بحيث أننا لا نستطيع ، أن نميز الدلالة عن مدلولها الذى تدل عليه ، الا بصعوبة ، ولا نملك من وسائل التعبير ، ما نستطيع به أن نميز بين المصطلحات التى تساعد في الفصل بينها •

فعندما يتحدث رجل عن رائحة السمك ، فانه يقصد عموما : أن يصفه بما يعرف به السمك ، ومع ذلك ، فقد يستخدم نفس الاصطلاح ، ليشير الى تجربة خاصة ، كأن يعبر عن رائحته ، على النحو الذى انعكس في مشاعره الشخصية •• فالفارق واضح بين الحالتين ، الا أننا نركز على الصفة (بالنسبة للسمك أو لاية معلومة) بالصورة التى تعجل التعبير بها عنه •• وقد يستقر في أعماقنا أحاسيس قوية ، لا مذاق لها (تحليل « لجيمس » لنماذج تفريرية ، مثل الطريق الصعب ، والجثة) وكل ذلك - طبعا - ليس استنتاجيا : حتى ولو لم نر أو نسمع - بلغة الفن - خطوطا أو مشاهد تستبطن بعض انفعالاتنا ، كالحزن مثلا ، واذما نستشعر الحزن مباشرة ، حينما نحسه ، وهذا كل ما في الامر ، وهكذا ننقلب الدلالة لمعنى ما نحسه ، الى أداء تفسيرى ، أو لغوى ، بينما لا تعتبر العلاقة بين الدلالة ، ومغزاها ، علاقة سببية ، فليس في دلالة الشيء ، اذا ما عرضت للتجربة وحدها : ما يكشف عن طبيعة ذلك الشيء •

وقد كان للتمييز الذى وضعه « ريد » بين الفكرة ، والتصور ، بمجرد أن وقع في دائرة التناقض الحاد ، بين التطابق ، والتضاد لدى الافراد ، ما دعا الى شيء من الاهتمام بالارهاصات البراجماتية •

فالفكرة هى أن نكون قادرين على الملاء أو تطبيق مفهوم محدد بصورة غير غامضة ، وانما يجب أن نتزود سلفا في هذا الصدد بمعيار تطبيقى ، يساعدنا في الوصول الى الحكم على ما ندركه فكرا أو تصورا : وذلك لان الافكار .. والتصورات ، تنتج كل منها بالتبادل من خلال « انماط » تتولد فقط حين تنشط للحكم على ما نحسه ، وتتعدل من خلال استخدامها .

على أن القائمة التى وضعها « ريد » لمبادىء الوعى ، كانت واضحة التعقيد ، حيث تضمنت المبادىء المنطقية الضرورية ، والافتراضات الخاصة بتطابقها من الطبيعة ، كعنصر أساسي في أى تحقيق (بما في ذلك ما ذكره هيوم) وغيرها من المبادىء الاحتمالية ، ومن أجل هذه الاخيرة حرص « ريد » على أن يضمنها مبدأ تحقيق الشخصية ، مع استمرار توافره في كل الاوقات .

ولم يكن ذلك ـ طبعا ـ مما يمكن اقامة الدليل عليه : وانما على نحو ما نميز في الجملة اللغوية بين الفاعل والمفعول ، فكذلك تجب التفرقة بين ، الذات ، وموضوعها ، في ضوء التجربة التى نعرضها لها ، وأثرها بكل اللغات .. ان نظرية تحقيق الذات ، وعلاقتها بموضوعها ، في علم مستقر .. تعتمد على نوع من الاستمرارية في تجربتها نزولا على ما تقتضيه نظرة التداعى .

هكذا تحرك « ريد » من ينبوع التداعى ، ثم يتقدم مجازا ، الى النافورة لكى ينطلق أخيرا بتيار الفكر المزدهر .

فاذا كان تيار الفكر ، ليس خاص السبب تماما « اجيمس » ، فهذا هو « ريد » يتصدى للتركيز على القوى النشطة للانسانية ، والتى لا تقتصر في رأيه ، على مجرد النشاط الفكرى فقط ، وانما تتجاوزه الى نشاطه في عالمه الطبيعى ، اذ أن ثمة نطاق للسلوك ، يمكن تفسيره بمفهومه السببى ، الا أن مثل هذا التفسير : يترك ـ دون مساس ـ الحقائق الواضحة ، التى تترجم الدوافع الحسية ،

والفسيولوجية ، من خلال المعرفة ، والتصور الواعى ، وعلى النسق الذى يتم به مناقشة الافكار ، واختيارها وتنفيذها • وذلك ان العلاقات بين العمل ، والمؤسسة أو بين المصمم ، والمنهج •• أو بين المنتج والانتاج ، يجب فصلها عن سببها الآلى •• لانها علاقات خضعت للتجربة : كظاهرة لها نظام مختلف ، تنبثق عنها علاقات مختلفة • ولا يعنى ذلك ان المنافسة بين مناقشة المرء لافكاره ، وبين العمل ، غير متقاربة ، في نظر علم النفس ، وكل المطلوب هو ، قوانين أكمل ، بحيث تتناسب مع هذه الظاهرة •

ذلك ان قوانين التداعى ، رغم انطباقها فعلا ، الا أنها غير كافية • فالانسان مخلوق طبيعى ، يعيش في عالم الطبيعة ، ولذلك فاننا كما نحتاج الى المعرفة التى تطوع العالم الفيزيقى لاغراضنا : وخدمة غاياتنا ، فلا أقل أيضا من أننا نحتاج الى أن نعرف ، ما هى هذه الاغراض والغايات الهامة ، في اطار جدلى لعلم النفس متقدم، وذلك أهم بكثير من أن يكون مجرد مجموعة من الفيزيقيات أو الفلكيات •

وقد سبق لهذه الآراء التى عرضها « ريد » عن القوى النشطة للانسان في الطبيعة ، وارادته الاختيارية ، ان تضمنتها المحاضرات التى تلقاها قرب نهاية دراسته ، عندما استبدلوا باستاذه ورائده الاثير لديه « هيوم » •• خصمه الدكتور «بريستلى» •• ولم يكن « ريد » قد أجاب على امتحان لبريستلى قبل ذلك (١٧٧٤) ولكنه لم ينضم الى مذهبه في المادية ، أو التقريرية •

ذلك ان بريستلى ، عندما جاء الى أمريكا ، صحب معه : هذا الاسلوب في التهجم رغم ان الجدل بين الواقعيين هنا ، كان قد اختفى ، وذلك يرجع بصورة جزئية ، وبغير شك : الى التعاطف الذى أظهره جيفرسون لكلا الجانبين ، •• وللحقيقة فان « ريد » وجد حليفا له ، في ريتشارد برايس ، رغم أنه كان صديقا لبريستلى ، ومن ديانته •

هذا ‥ وقد أنكر كلّ من « ريد » و « برايس » على أصحاب نظرية « المنفعة » : صواب اتجاههم الى النزول بمفهوم الاخلاق الى مجرد الدعوة الى السعادة فقط ‥ وبالظاهرة العقلية ، الى مجرد التداعى ‥ وأضاف كلّ منهما الى ذلك ، أثر نشاط العامل الاخلاقى في اطار الادراك أو المتفهم ، كما انهما قرنا السعادة بأداء الواجب ٠

وقد تحالف « ريد » و « برايس » في الرأى مع « بتلر » ، حول المسائل الاخلاقية ، وكان لذلك أثره العظيم في نيوانجلاند ، بالنسبة لهذه الموضوعات ، وذلك بالرغم من أن « برايس (الذى كانت تربطه علاقة وثيقة بشاننج ») هو الذى أدان مذهب التوحيد ، بينما ظلّ «ريد» مرجعا مشتركا يرجعاليه ، في شئون الارثوذوكس ، وغير الارثوذوكس على السواء ٠

أما « دوجالد ستيوارت » ‥ (وهو خليفة « ريد » في ايدنبرج) فقد اختلف عن هذا الاخير : فيما أجراه من تعديلٍ لمبادىء الوعى ‥ تعديلا يعكس اهتمامه بالرياضيات ، وبلغة الصياغة ، والقواعد اللغوية ، ولكنه ، احرج بغير شك ، بالنقد الذى وجهه ، كل من « برستلى » و « كانط » لنظرية الوعى ، ووصفها بأنها مجرد دعوة السوقية ، فاضطر أن يطابقها بتلك العمليات التى يقتضيها التحليل العقلى والاستدلال ، والتحقيق ‥ ثم انه كان يأمل ، بلجوئه الى التحليل الرياضي : ان يجد – كمثال لنظرية الوعى – نوعا من الشمولية ، والحاجة التى تقتضيها غالبا الخطوة الاولى للتجريبية ، ولذلك رأى أن يحقق القواعد التى بمقتضاها ، ينتقل من الفروض الى النتائج ، بحيث نستخلص منها صراحة ، تلك البدهيات التى لا تحتاج الى دليل ، والتى تترتب نتائجها كضرورة حتمية ٠

واذا كانت هذه المبادىء ، تعتبر عوامل مساعدة للعقل ، من ناحية : فهى تقدنا من ناحية أخرى ، بتجانسها مع نظام الطبيعة ،

بينما لا تزال القواعد المذكورة ، مجرد منهج شكلى غير مضمون تجربتـــه ٠

وهنا يبدو « ستيوارت » مواكبا جدا لعصره ، بأساليبه في التمييز بين المناهج الافتراضية البحتة ، وبين المناهج التفسيرية ٠ وقد لاحظ أن الاولى محدودة فقط ، بحدود التخيل ، والتكوين، بينما تبدو الثانية التى تحمل مدلول التجربة ، لا تعدو أن تكون ظواهر احتمالية وغير مؤكدة ، كما أشار الى أنه حتى بالنسبة الاخيرة ، قد يكون ثمة عمليات تنظير للنظريات باضافة الى نفس القائمة التى حشد فيها ملاحظاته : ومع ذلك فمازلنا نترقب النظرية التى تحدد الاطار الذى تصبح فيه هذه الملاحظات ، ذات معنى ، وأن تتواكب النظرية مع الملاحظة ، واحدة بأخرى ٠٠ وكأنما لابد أن نخصص « غرفة عمليات » للتصحيح ، والتبديل ، في ضوء المراحل التى تمر بها التجربة ، بل وقد يقتضي الامر ، وضع الفروض ٠٠ والفروض المقابلة ، لتغطية قائمة واحدة من الملاحظات : وفي هذه الحالة ، فان الاختيار بينها ، سيتم في ضوء اعتبارات المنفعة والوضوح ،

وقد صور « ستيوارت » هذه النقطة ، باشاراته الى الزمن الذى كانت تسود فيه نظرية كوبرنيكوس في عصر البطالمة ، ولم يكن هناك أى خلاف ، أو نزاع حول آية ملاحظة ، وانما كان صدى الاهتمام : منصبا على كيف يوصف العالم ؟٠٠ وكان الجواب متسما بمثل هذه البساطة ، التى اتسم بها السؤال ذاته ٠

وهكذا يتضح أن المعرفة ، لا يمكن أن تحلل تحليلا مناسبا ، من خلال الاحساس وحده ، وان نستطيع أن نشتق من هذا الاخير ، القواعد الشكلية للاستنتاج ، أو غيرها من المبادىء ، التى تهدف الى التوضيح أو تسلسل الترتيب ، أو الى تقرب بين منهج التجربة وأسلوب التحقيق ٠

ذلك أن النشاط التحليلى للعقل ، يتجه الى التركيـــز ٠٠ ثم التفـكير ٠

والتركيز ، هو بالطبع : نشاط يبدأ عقليا ، ثم يتحول من خلال التجربة الى شعور بالجهد ، فعندما نركز على شيء واحـــد ، فان ذبذبة الدوافع الاخرى ، تتردد بين الارتفاع : والانخفـــاض ، الى أن يستقر التركيز على الشيء ٠

أما التفكير ، فيفترض فيه امكان عزل الحاضر ، واستحضار الموضوع الغائب ، الذى تصورناه من قبل ، ولكنه لا يقدم صـــورة محددة لشيء محدد طالمـا أن التصور ذاته : يمكن ، أن يعدل تبعا للاهتمام ، واصطناع اللغة ، وغير ذلك من الصور التى تزخر بهـــا بيئتنا الاجتماعية ، حيث يجب أن تفسر اللغة هنا بأوسع معنى ، وبما يختزن فيها من تجارب المـاضي ، وبكل ما تتناوله من أوضاع العالم ، ومع ذلك فسيكون مما يستوجب النقد ، أن نجعل وسيطا بين التجارب الخاصة ، ومثيلاتها ، أو غير المشابهة لها ٠

ويحبذ « ستبوارت » أن نضع في اعتبارنا مدى الاهتمـــــام والاختيار ، والفرض : بوصفها عناصر غائبة ، لبناء عالممستقر بمنأى عن عوالم أخرى مغايرة ، كما أن رأيه في امكان تصـــحيح معرفتنا ، التجريبية ، جعلته يقترب كثـــيرا من فكرة المـــذهب البراجمـــاتى ٠

* * *

أما أعمال « براون » فقد كانت هى أيضا موحية بالكثير الذى نجد أصـــداء له في سيكولوجية « جيمس » بما في ذلك ، ما تأثر به من خـــلال المذهب الطبيعى ٠ وقد تحمس براون لموجـة التجـــربة وما لازمها من نشاط ، بل لقد كان يناضل من أجل اكتشاف العلاقة بين علم وظائف الاعضاء ، وعلم النفس ، ولكنه كان خصـما لدوداء

« لجون ستيوارت ميل » ، الى حد أنه اتهمه بالاتجـــاه الرئيسي لنظرية التداعى : التى ضمت تراث كلّ من «هارتلى» و «بريستلى» الى « ميل » و « بين » ولكنه ـ مثل بقية الواقعيين الآخرين ، من « هاتشسون » ، الى « ستوارت » ـ وجد أن معيار التداعى الفكرى ، بالصورة التى طرح بها ، لم يكن كافيا لشرح الملامح المحســوسة للتجــربة ٠

بدأ « براون » منهجه من النظرية التقليدية ، والتى كانت قد ملأت الساحة الفلسفية الى أقصي حدودها ، ولكنه حد من صــور الخلط ، أو التشابه ، أي التــداخل ، من حيث السبب والنتيجة ، وضمها الى قانون واحد شامل : ومع ذلك لم يســتطع أن يتجاهل المخالفات الظاهرة لمثل هذه « القوانين » ٠٠ وكانت له تجربة حية في ذلك كمثال لتنفيذ رأى ، يقوم هو ذاته على مجموعة من التصورات غير محددة الاتجاه ، أيا كانت الصلات التى تربط بينها في غالبيتها . وحتى في هذه الحالة ، كانت توجد اختلافات فردية ملحوظة ، سواء بين أفراد مختلفين فقط في زمن واحد : أو بين فرد ، عنه لدى فرد آخر في زمن آخر مختلف ٠

ويقيم « براون » منهجه في التداعى ، على أساس أوسع كثيرا : من مجرد الافكار ، فهو ـ أى التداعى ـ يتناول أيضا ، «المشاعر» الناشئة عن المؤثرات الداخلية أو الخارجية ، والانفعالات ســواء بسواء ، مع المعارف ٠ وعلى ذلك فلو مثلنا براءة قلب طــاهر ، ببياض الثلج الاملس ، فان تداعى المعنيين ، لا يرجع الى التكرار الغالب ، وانما يرجع الى ما ينعكس من أثر الانفعال بكلّ منهمــا

هذا ويفضلّ « براون » أن يستعمل كلمة « يثير » بها في بساطة عما ـ يوحى به ـ من الشعور كنتيجة لتداعى شعور آخــر سابق عليــه ٠

وهو يبنى آراءه ـ مثل غيره من الواقعيين الذين سبقوه ، طبعـا ـ

على أساس « نظرية جديدة للرؤية » « لبيركلى » : الا أنه مدين بما هو أكثر من استخدامه لكلمة « يثير » (أو يوحى) لان علاقة المعنى بدلالته ، تشبه العلاقة بين الباعث ، والاستجابة له ، وتماثل – في اللغة – العلاقة بين الرموز ، وبين الاشياء المرموز بها ، وهى علاقة ليست لها ضرورة منطقية ، أو سببية .

ومع ذلك يدعو « براون » الى نظرية للدلالات الطبيعية ، باعتبار أنها لازمة اذا أردنا أن نتعلم ، كيف ننظم الفعل، ونسجله: ولهذا فان التجربة الحسية ، تخلق نوعا من النظام المنهجى ، وتحدد بدقة ، المنطلق الذى انطلقت منه ، وكانت هذه بمثابة غرفة استقبال لبداية حقيقية للنظرية البراجماتية .

هذا ، وقد حقق « براون » مصادر لعلم النفس ، أقوى من تلك التى وضعها « بيركلى » حيث خرج منها بمعيار مقنع لقياس العلاقات الوثيقة : بين الافكار ، وبين المحرك للنشاط الانسانى ، ثم علاقة هذا الاخير ، بالظواهر الخارجية .

وقد أظهر العلماء الفسولوجيون من أمثال « هويت » و «بينز» أن العصب الحسي – مثله مثل الجهاز العصبى – يعملان بمنتهى الدقة في السيطرة ، على الحركة الارادية . ويدعو « براون » الى تجربة ، مقاومة الشعور (ليس مرة واحدة ، بل مرات مختلفة) للذاكرة ، في تسلسل زمنى متتابع ، لكى نعرف كيف نهنى عالما من المحسوسات الخارجية الدائمة ، ولن يكون مثل هذا البناء ، مستوحى من الالهام : طالما أنه سيظهر حتى ولو على مستوى التصور ، لاننا سنراه متمثلا في نماذج وعلاقات مفهومة ، منذ البداية . تماما .

فاذا بدأنا من«هيوم»سنجد أنه اتخذ العلاقات ، أو عينات – معدة سلفا ، لكى نتصور على أساسها ، الاشياء المتشابهة ، التى سنعرضها للتجربة مباشرة ، بما تتضمنه من القياسات التى

تتركز في قلب العلم ، على نحو ما سماها « جيمس » أخيرا ، بالحالات الانتقالية ، وهي « الشعور » بوجود « تداعيات للاستمرارية » وبدون هذه الاستمرارية ، فان تداعيات الوعي ستتضاءل ، لتقف عند نقطة واحدة .

لكن الاهم من ذلك ، أنه حين بدأ من النظرية (التقليدية) للتداعي ، رأى أن يغطي هذه الفترة كلها ، بدلا من أن يتناولها على أجزاء أو فترات ، ولذلك كانت الصيغ بل والاهداف الثابتة ، تعبر عن هذه الفترة ككل ، ويمكن أن يتشكل منها تيار فكري كامل .

وفضلا عن ذلك ، فان الشعور ، قد يختلط في معظم الاحيان، بالعناصر التي يتكون منها ، الى حد يقرب شبهها بها ، على نحو ما أشار « جيمس » الى مثال عصير الليمون ، بمعنى أن مذاق العصير ، ليس عنصرا منفصلا عن العصير ذاته . وكذلك في أية حالة من حالات النشاط العقلي ، فانها تعتبر كلا متكاملا ، لا يقبل الانقسام .

ومن الواضح أن هذا النزع الديناميكي ، للنظرية التي يدعو لها « براون » كان يضمن مساعدته في تأسيس نظريته في تحقيق الذات ، لان الذات ، ليست مجرد ملكة حسية فقط ، وانما هي محور التجارب التي تنضم كل منها ، الواحدة بعد الاخرى ، ومن ثم يصبح تحقيق الذات ، ضروريا كوعاء نختزن فيها ذكرياتنا ، التي نتبادل التنسيق بينها ، بما يكفل لها الدوام ، حتى ولو تعرضت للتغيير بمرور الوقت .

هكذا النفوس البشرية .. وهكذا الاشياء .. كل منها يشكل تكوينات خارج وعاء الاحداث .. والتي تحتفظ بحالات التشابه فيما بينها .

على أن ثمة اعتبارات أخرى مماثلة،أثارتها نظريته الاخلاقية،

تتعلق بالخلط المعقد ، بين الانفعال ، والتداعى (بالايحاء) جعلته ـ كما عند « بريستلى » ـ يتصدى لمشكلة المنفعة ، وكيف يتأتى لكل فرد طموح أن يوفق بين طموحه ، وبين الخير العام للجميع ٠٠ ذلك اننا ، وقد تفهمنا انسانيتنا من خلال التفاعل الاجتماعى ، فاننا نرد حالات السرور ، أو الغضب ، الى مصادرها : فبينما نحس السرور ، حين نشرب اللبن ، فان ذلك الاحساس ، يرتبط بالام التى أرضعتنا اياه ، وعلى العموم فاننا نصنف ما يوافقنا ، وما لا يوافقنا من التصرفات التى تقع في حالات خاصة ، تصنيفا كاملا ٠

ومع ذلك فقد ظل « باراون » حتى آخر لحظة ، يرفض تأييده لمذهب المنفعة بالكامل : مفضلا على ذلك ، أن يمتثل لقدره ـ مع « هاتشسون » و « فريد » و « ستيوارت » ـ في نضالهم البطولى حول « الوعى الاخلاقى » والذى لا يصح أن ينظر اليه كحق ، وانما هو لا يعدو أن يكون نوعا خاصا من « العلاقة الخلقية » بين الفعل، وفاعله ٠٠ والموقف الذى يشملهما معا ، وقد أعار « براون » كل ثقله وتأثيره في أمريكا ، لنظريته في الفلسفة الاجتماعية ، تدعو الى الاصلاح ليس بتغيير الفرد فحسب ، وانما بتغيير البيئة أيضا ، على أن يبقى للمعرفة ، دورها العملى في هذا السبيل ، على نحو ما ذكر في كتابه « فلسفة العقل البشرى » ٠

« لانه من الاهمية بمكان ، أن نعرف ، ما هى البدايات التى نتصدى لها بصدق ، وأية نتائج نتوقعها ٠٠ طالما اننا نستطيع ـ على هذا النحو ـ أن نعد للمستقبل : الذى يمكن أن نترقبه من الآن، كما يمكن الى مدى بعيد ، أن نعد ، له ٠٠ وغالبا ما نخلق المستقبل لأنفسنا » ٠

ويلاحظ أن هذا النوع من التشابه في التكوين ، بين كل من « ريد » و « براون » و « ستيوارت » من ناحية ، وبين « جيمس »

و « ديوى » و « ك٠أ٠ لويس » من ناحية أخرى ، كانت له - بحق - أهميته الذاتية ، حيث يبدو «جيمس» في الجملة ، أقرب الى «ريد»، بينما أضاف براون بعض الاعتبارات التى تتعلق بالتطور ، والتوظيف ٠ أما « ستيوارت » ، فقد ركز اهتمامه على مناهج الفكر الشكلية المتغايرة : وعرضها للاختبار عن طريق التجربة ، ولا يفضل أحدهم ، الآخر ، في مجال البرجماتية ، سوى « لويس » (وبالنسبة لهذا الاخير ، مازال هناك تصور بطلمى يتبع حتى الآن ، حول طريقة التعبير كما حدث في « العنصر البرجماتى في المعرفة » وليس ثمة دليل طبعا ، على أن « لويس » قرأ « ستيوارت » ، الا أننا جميعا ، نذكر كيف ورثنا عن أساتذتنا ، من الامثلة المؤيدة ، بما في ذلك عن فترات الانهيار) ٠

كما ان ثمة ظلال : تنبىء باختلافات وقعت كتلك التى نشأت بين « ديوى » (وبراون) ولويس (وستيوارت) حول الامثلة التى عرضوها للطرق التى يرونها في تجميع التجربة لمواجهة القضايا الجديدة ٠

نظرية وايام جيمس

عن الحقيقة

كظاهرة فلسفية

بقلم

بيروس ويلشاير

أستاذ الفلسفة بجامعة روتجرز ، نيوبرونسويك ، بنيوجيرسي ، ورئيس لجنة تجميع الفلسفة، وكان سكرتيرا منفذا لجمعية الظواهر والفلسفة الوجودية ، ومؤلف « الرومانسية والتطور » و « ويليام جيمس » وعلم الظواهر ، وفي الميتافيزيقا ، « مقدمة في الفلسفة » ، و « وينيام جيمس ، وكتاباته الاساسية » حدود المسرح ٠٠ والمسرح المجازى ٠٠ دراسة فلسفية ٠

أعتقد أن أشد ما يثير التساؤل ، عن الافتراضات الفلسفية المتعلقة بالحقيقة ، يمكن أن نجده في فلسفة « وليام جيمس » أكثر مما نجده لدى معظم خصومه في أمريكا .

على اننا لكى يمكننا استعراض أبحاثه في هذا الشأن ، والتركيز عليها ، لا بد لنا أولا أن نتخذ منها مدخلا الى «الحقيقة» كمسألة مختلفة عما يسود في أمريكا هذه الايام .. حيث أرجو ، من هذا المنطلق ، أن اتخذ المدخل الى « الحقيقة » كظاهرة فلسفية بدءا « بمارتين هيدجار » ، وان كنت لا أعنى بذلك أن أفكاره هي نفس أفكار جيمس ، وانما قصدت أن أتخذ من وجهة نظره ، ما يساعدنا على أن نعود الى استعراض أصدائهما ، ولكى نرى المدخل المتميز ، الذى اتخذه « جيمس » اليها .. كتلك التى تتعلق بهيكل « الحقيقة » الافتراضية .

وهذا هو « هيديجار » ، يجرى تحقيقا حول « جوهر الحقيقة » يتناول به امكانية « موافقة الفكر أو الواقع » للشيء المراد معرفته ، وليس أشد خرقا في الرأى من قولنا أن « الموافقة » على أن العملة المستديرة ، ليست مستديرة ، ولا هى معدنية ، سيجعل من ذلك « حقيقة » .. وانما تكون الحقيقة في شيء ما .. ما يتطابق واقعه مع جوهره ، بمعنى أننا اذا أردنا أن نعرف كيف يكون الشيء ، واقعا .. وأصيلا .. ، فلا بد عندئذ أن نبلغ منه الى ما يدل على حقيقته « كشيء حقيقى » : يتوافق مع ذاته في شكله ومضمونه .

وهكذا ، يتابع«هيديجار» ـ على نحو ما ـ الجذور التىانطلقت منها المناقشات المعاصرة،حول الحقيقة،ليستخرجها من مصادرها، التى كانت مطموسة تماما لدى مدارسها .

و « الحقيقة » .. بحكم كونها تعبير عن توافق شيء مخلوق،

مع ما أراده له الخالق ، تكفل امكانية الموافقة ، بين ملكة العقل البشرى ، وبين ذلك الشيء المخلوق .. ذلك أن الشيء .. وحالة الانسان في علاقته به ، يكونان ، بتطابقهما معا ، ما يعرف بالرأى .. وهذا الرأى هو ما يتوافق بدوره مع الارادة الالهية الخالقة .

غير أن المدارس الفلسفية ، المعاصرة ، وما نعرفه عن انقطاع الصلة بينها وبين الاعتقاد في الارادة الالهية ، ترى أنها قد قطعت أيضا صلتها بالجذور التى تصلها بها ، على حد قول هيديجار .. وكانت النتيجة ، أن انحبست تلقائيا داخل حلقة ضيقة من الفكر ، حول « الحقيقة » وأصبح مفهوم الفكر متصورا فقط في اطار العقل البشرى وحده .

ومن هنا شاع الافتراض بأن الدفاع عن التطابق بين الشيء .. وبين العقل .. أو الرأى ، ينظر اليه بأنه رجوع الى الوراء ، وما يكتنف ذلك من سوء التوجيه ، نحو العودة الى تقرير ذلك التطابق .. وعلى كل فاننا قد نعنى بالشيء ذاته ، نفس ما نعنى به فكرتنا الحقيقية ، عنه .. وهكذا فاننا لو تابعنا « هيديجار » في آرائه ، لما عدمنا من يقول ، ان الله وحده هو الذى أبقى في هذه الفكرة المعاصرة ، الخصائص المطلقة ، للفكر البشرى .

وعلى ذلك ، فان العقيدة السائدة ، عن سلطان المعرفة السلوكية ، تصبح - في رأى هيديجار - خدعة زائفة ، لان الحقيقة ، كظاهرة صحيحة ، لا يمكن أن نفسرها ، على هذا الاساس ، وبهذه البساطة ، الا كفرض على مستوى معين ، يتحقق عنده التوافق بين الافكار والاشياء ، وهو الامر الذى يتطلب منا أن نسأل عن ماهية اشياء .. وماذا هى .. في تكوينها ؟ ثم انه قد يظن خطأ ، أن تفسير « الحقيقة » مستقل عن تفسير طبيعة الانسان .. مثل العربة ، والجرار .. الذى يمتثل في العقل .

ومنذ أن حاول « هيديجار » أن يحفر تحت جذور العصور

الوسطى ، لا لبعيد فقط ، ما نشأ خلالها ، في شكل مغــــاير ، أو مختلف ، وانما اتخذ في تعديله الراديكالى (وبغض النظـــر عن الفلسفة الدينية) للرأى القائل بأن الحقيقـة ، هى التطابق بـين الشيء ، وفكرته ، اتخذ شكلا مختلفا ، اتجـــه به الى البحث في حقيقة الكينونة ٠٠ والكينونة بمفهومها ، كمصدر للطاقةالفكرية، والتى بدونها ، لا يتصور أن تكون لها معنى٠٠وقد أنكر «هيديجار» أن يكون ما يعبر به عنه واقع الحال ، أو عن الفرض ، هو الرؤية النهائية للحقيقة ٠٠ وهو يقصد من كلمة « فـرض » (الغامضـــة غموض العلاقة بين المجالين الشخصي ، والموضوعى) ما تنطـوى عليه ضمنيا ، من معنى التحريف ، لعلاقة « الحقيقة » التى تتسلل أولا في اتجاه العقل ، ثم الى الاشياء ٠٠ ومن هنا تثور التســاؤلات حول علاقة الفكر بموضوعه ٠٠ والعقل ٠٠ بتكوينه ٠٠

فالمدخل الذى دخل منه « هيديجار » ، يعتبر بذاته ، ظـاهرة متميزة ، لما ينطوى عليه من اعادة تحديد معنى الحقيقة ٠٠ فهـو يتساءل ٠٠ متى تكون « الحقيقة » ، في الفـــرض المطـروح ٠٠ واضحة ؟٠٠ ثم يجيب على ذلك بقوله : عندما تكشف لنا ، عن أى شيء هى فرض ؟٠٠ أو ٠٠ عندما تتكشف حقيقتها الذاتية،بالاعلان عن نفسها (كحقيقة) ٠٠ ذلك اننا لا نستطيع القول أن الحقيقـة هى ـ ابتداء ـ ذات خاصية افتراضية ، لاننا قبل أن نحقـق أى فرض ، يجب أن يكون واضحا لنا ٠٠ عن أى شيء فرضناه ، أى بمعنى أن يكون الفرض منطبقا (١) ٠

ورب راغب يرغب في التحدث عن الحالات العقلية ، باعتبارها اطارا للحقيقة ، ويعقب « هيديجار » على ذلك ، بأن الحالة التى يكون العقل متهيئا لها ، بالتطابق ـ في صدق ـ مع أى شيء مادى فيزيقى ، تفترض حتما ، أن يلتقيا ، ويمكن أن نتصـــور أمكان

ذلك ، فقط ، عندما نتفهم تماما ، واقع الشيء المراد الكشف عن حقيقته *

وأن « يكون » هذه ٠٠ هى ما نعنى بها ، « الكينونة » ٠٠ والكينونة ، (الاحساس بها عقلا) ٠٠ يجب أن تكون مفهومة كظاهرة ميتافيزيقية ، تتميز بالاولوية ، وبالحيدة ، بين العقل ، من جهة ، والمادة من جهة أخرى ٠

ذلك أن الاشياء يجب أن تكون متطابقة ، مع معناها ، بما يعنى أن المقصد منها واضحا ، اذا كان المراد فهم التجربة (موضوع التحقيق) على أساس التطابق بين المعنى الذى نقصده منها ، وبين ذاتيتها التى نعرفها بها ٠

* * *

على أن رأى « جيمس » في هذا الصدد ، جاء محددا ، لان نظريته البراجماتية ، عن الحقيقة تعطى احساسا بها فقط من خلال كتاباته الهامة عن الميتافيزيقية ، في ضوء التجربة البحتة ، وذلك لان التجارب البحته ، هى تلك التى تتصف ميتافيزيقيتها ، بالاولوية ، والحيدة ، في صدد العلاقة بين العقل ، والمادة ، ويقول « جيمس » أن التجربة البحته « لا تستجيب لشيء » ، وانما تظهر الحقيقة فقط ، من خلال الواقع باعتباره ـ في وقت واحد ـ دليلا صادقا لطالب المعرفة ، من جهة ، « وتصويرا » حرفيا لذات الشيء المراد معرفته ، من جهة أخرى ، بحيث يشيع الجو التأثيرى لها فالحقيقة اذن ٠٠ تقع « بين » طالب المعرفة ، والشيء المرادمعرفته من خلال هذا التبادل « البينى » ٠٠ بينهما ٠٠٠

وواضح أن فكر كل من « هيديجار » و « جيمس » ، يصطبغ بالفلسفة الاخلاقية ، بمفهومها الراديكالى ، الكلاسيكى ، في اطار انتماء الانسان الى الانسانية ككل ، وبهذا المفهوم ، يعتقد كل

---

* المترجم : يريد « هيديجار » في تعقيبه ، أن يؤكد على ضرورة ، التطابق بين الواقع ، والحقيقة ٠

منهما بأن علاقة الانسان بالانسانية ، ككل ، تتميز (كبديهية لا تحتاج الى دليل ، أو تفكير) بذاتية مستقلة بالمفهوم السابق ، أى بدون حاجة ، الى أن نفترض في الشخص أن يكون موضوعا أو مخزنا للاحاسيس .

وفي هذا المعنى ، كتب « هيديجار » في « رسالته عن البشرية » يقول : « ان الافكار التى ترى في حقيقة « الكينونة » ، عنصرا أساسيا للانسان ، توجد قبله ، هى ذاتها مصدر الفلسفة الاخلاقية » (٢) .. أو ما كتبه في كتابه الاول عن « كانط » حين قرر فيه أن انتماء الانسان « لكينونته » ، يجعل من العلاقة بين الفاعل والمفعول .. ممكنة .. طالما أنها لا يمكن أن تقتصر على مفعول دون فاعل (٣) .

وأعتقد - قبل أن نتوه بين شتات المصطلحات - أن اساس اندفاع « جيمس » في تفكيره ، قد لا يتضح لنا ، الا اذا قرأناه في ضوء ما يبدو من اتجاهه نحو الفلسفة الاخلاقية (٤) التى كان يناضل من أجل ايجاد أرضية مشتركة ، ومفتوحة لتفسيرات - عشوائية - تنطلق منها النظريات حول العلاقة بين طالب المعرفة والشيء المراد معرفته .

ولا شك في أن فكرته - في أغلبها - تتناول احتمال ما اذا أمكن تعريف كل من الاثنين ، فظاهرتين قائمتين من قبل نشوء هذه العلاقة من أساسها ، وأن أية فكرة عامة يمكن أن تحقق الربط بينهما فيما بعد . ذلك أن الافكار العامة ، جاهزة دائما للعمل الاساسي .. ومع ذلك يبقى السؤال حول المبرر لها .. لان المعرفة الوصفية ، لا يمكن أن تقوم بوظيفتها مستقلة عن المعرفة الذاتية (على نحو ما فهم هو من هذا التمييز .. وليس « راسل ») .

وعلى هذا النحو ، فان المقارنة بين الافتراضات التى أثيرت ضمن ما تبقى من الانتقادات التى وجهت الى نظرية « جيمس »

عن « الحقيقة » وبين الافتراضات ، التى طرحتها النظرية ذاتها ٠٠٠٠ تبدو ذات فائدة ، وذلك لما أثارته من الملاحظات ، التى نوجزها فيما يلى :

أولا ــ « ان أى فكرة ،تعمل ، لايمكن اعتبارها معيارا لحقيقتها ، لأن الافكار ــ حتى الزائف منها ــ يعمل أيضا ٠٠ كأن تشعرنا بالسعادة مثلا » ٠

وهذا المأخذ يفترض اعتبار الفكر ، حالة نفسية ، تعمل بما تثيره فينا من السرور أو أى شعور حيوى ٠٠ ولكن « جيمس » لم يطرح مثل هذه الافتراضات ، لان الافكار تحمل بذاتها عناصر الاقتناع ، أو عدم الاقتناع بها ، بغض النظر عن قناعة صاحبها (المفكر) ٠٠ وذلك على الرغم من أن معنى التفكير ذاته يملى على المفكر ، الاقتناع بما يفكر فيه ــ على نحو ما يحدثه التفكير فى الجماليات أو الاخلاقيات ، أو الدين ــ ذلك أن ، تجزئة قناعاتنا ، ليست من المنطق فى شيء ٠

ثانيا ــ «ان الحقيقة لايمكن أن «تحدث» * كما يقول « جيمس » لان ذلك يعنى أن الشيء الذى تدل الحقيقة على أنه حقيقى ، لايمكن أن يحدث ، الا بعد أن تكتمل فيه الحقيقة ، وعلى سبيل المثال ، فان الامس ، عندما عرفناه نهائيا ، انه غد ، قد يبقى غدا فقط» * ٠

---

* المترجم : أى أن الحقيقة ، وصف للشيء ، أو للحدث ، وليست هى الحدث نفسه ٠

* المترجم : يريد أن الحقيقة عن الغد ، لا تتحقق الا اذا ظل كما هو فى الواقع غدا ٠٠ ولكنه اذا جاء أصبح حاضرا ، أو اذا مضى ، أصبح أمسا ، فالقول باكتمال الحقيقة حول الفكر فى هذا المثل مخالفة للمنطق ، ذلك أن الامس الذى كان قبل غدا ٠٠ لا يمكن أن يظل كذلك الا اذا توقفت عجلة الزمن ٠

يبدو أن فكرة « جيمس » عن تتابع الزمن ، بما مثلّ له بفترة زمنية قصيرة ، فضلا عن كونها ، أضخم كثيرا من أن يتسع لها ، هذا البعد المركز ، بالقدر الذى يتكافأ مع أية مجموعة من الاوصاف ، وذلك على التحديد ، هو ما لم يستطع جيمس أن يؤمن به ٠

وقد فطن « جيمس » نفسه ، الى ما وراء هذه الملاحظات من رأى مقبول غريزيا من أن « الفروض تكون حقيقة ، اذا هى انطوت على مضمون لفكر أبدى » عن « وقائع تفوق طاقة العقل » (٥) ٠ وهذه الملاحظات قد أوحت بشعور سطحى ، بأن الحقيقة ، والواقع ، اذا هما اختلطا بعض الوقت ، فان التوصل الى طبيعة الكينونة ، يقتضي الافتراض بأن الحقيقة ، ترتبط بما ينطوى عليه الفكر الابدى ، أما القول بأن « واقع » الامس ، يتداخل مع ما تنشط له أفكارنا حوله اليوم ، فذلك أمر لا يقدر عليه غير الله ، أو ينزل به وحى ٠

أما الذى لم يفطن اليه خصومه ــ كما يقول ــ فتلك هى الشروط الفعلية التى يرتكز عليها التحقيق (٦) ذلك أن الشيء الذى يقع عليه اختيارنا ، لكى نعرفه ، يجب أن نعين منه « الجزء الاكثر تحديدا نسبيا » والذى نرى أن التجربة ترتكز عليه ، والذى يشكل أداة « الوصول » الى معرفته ، أو « العائق » الذى يعوقنا عنها ، وسنجد أن الحقيقة تستقر في أقل الاجزاء تحديدا من التجربة ، وسنرى أيضا :

ــ ان الحقيقة ، هى اسناد بعض الصفات أو صور النشاط لشيء ينجسد في مادة « محفورة » فيه ٠٠ وانها « تأخذ » ماتستوعبه منه ، وتذيبه في توليفة مركبة ، لذلك الشيء ٠

ــ وان الفكرة الحقيقية ، فكرة جيدة ٠

ــ وان تجربتنا تكون صادقة اذا كانت الاشياء المطروحة لهذه

التجربة ، تهدف الى كشف ما تحتفظ به بقدر الامكان ، لتفصح عن حقيقتها .

وعلى ذلك فاننا نصف الاشياء بأنها حقيقية ، عندما تكون تجربتنا لها صادقة وحقيقية ، بما يعنى تجاوبها مع طبيعة الشيء (٧) ، الذى نجربه .. ذلك أن حقيقة الشيء ، هى الشيء ذاته فيما تفصح عنه تجربته ، أى هى الشيء مجربا ، أو هى ذات التجربة للشيء ، فلا التجربة وحدها .. ولا الشيء وحده (دون تجربة) يمكن أن يعبر عن حقيقة ما .. مهما يكن هذا أو ذاك .

والاشياء تعتبر حقيقية ، عندما تتطابق في تكوينها مع أفكارنا عنها ، وفي نفس الوقت الذى اختبرناها فيه ، من خلال تجربة الاثنين : الاشياء والافكار ، في مزج متبادل بينهما ؟

فلو اننا أطلقنا ـ وفقا لمذهب هيديجار ـ على هذا المصدر الفلسفى الاخلاقى ، صفة « الكينونة » فان الاشياء ، توصف عندئذ بأنها حقيقية ، اذا كانت مطابقة لحقيقة كينونتها ، وهذا هو التعديل الاساسي الذى اضافه « هيديجار » الى ما ذهبت اليه المدارس السابقة ، من أن الحقيقة في الاشياء ، هى التطابق بينها ، وبين فكرتها ، على النحو الذى خلقتها به ارادة الله .

هكذا تبدو « الكينونة » في رؤية الانسان ، عنصرا زمنيا ، يرتبط بها وترتبط به .

ويرى « جيمس » أن الشروط اللازمة ، لتحقيق التوافق بمفهومه الكامل لعالم التجربة ، هى الشروط اللازمة ، لمواصلة البحث فيما هو حقيقة .. فهو يقول « أن يوليوس قيصر ، كان حقيقة واقعة ، والا لما أمكن لنا أن نثق بالتاريخ بعد ذلك .. وان الانسان الحجرى عاش يوما ما .. والا لكان أجدر أن نلقى بما عرفتنا به الحفريات ، في عرض البحر .... وفي كل ذلك ، لا نكاد نتجاوز جزءا مما نعتقده ،

وبتجاوب مع بعضه البعض ، لكى يطوع لنا « الاقتناع العقلى الكامل » (٨) .

وقد ذهب « جيمس » ـ تمشيا مع مدخل « هيدبحار » الى طبيعة الحقيقة ، ووضعها كظاهرة فلسفة ، والذى يسأل بصددها: متى تكون الحقيقة لفرض من الفروض واضحة ؟ ـ الى حد الاصرار على أن الحقيقة .. هى معرفة الحقيقة .. أما الحقيقة ، الواحدة، المطلقة .. فيحتمل أنها لم توجد بعد .

ورب قائل يقول ـ طبعا ـ ما هى الحقيقة التى لا نعرف أنها حقيقة ؟

وهاك مثال .. ذلك انى قد أشير الى شجرة برتقال فأقول ان عدد الثمار فيها ١٧٨ برتقالة ، بينما الحقيقة أن بالشجرة أعدادا كثيرة منه .. وهنا يلاحظ « جيمس » أن الشيء الوحيد الذى يمكن أن ما أعنيه بقولى اننى أقول الحقيقة ، هو عندما يقوم أحدهم ، بحصر عدد البرتقال ، فيجده فعلا ١٧٨ برتقالة . فالحقيقة هنا ، لم تكشف نفسها ، وانما جاءت بعد أن حصرنا عدد البرتقالات وعرفنا ما نعنيه بذلك .. وهذه هى وظيفة كل من الاشياء التى وضحت لنعرفها من ناحية ، ومعرفتنا لها من ناحية أخرى ، بعد أن نحدد تعريفها ، بمقدرتنا على تحديد المعنى ، واستيعابه ... وخلال ذلك كله .. نختبر أفكارنا العامة ، بل اننا نضعها فى حالة اختبار دائم الى ما لا نهاية .

وواضح أن فكرة « جيمس » فى أساسها ، فكرة ميتافيزيقية، لاننا لكى نقرر أن كيان العالم يرتبط بمدى قابليته للتجربة يدعونا الى التساؤل : ما الذى يقتضينا حصره من الاشياء « كواحد » و « الواقع » و « كمعقول » الخ .. وكيف نستطيع أن نفعل ذلك ، دون أن نقع فى مصيدة التساؤلات عن « الكينونة » ، أو نخلط بين

فكرة الشيء ووجوده ؟٠٠ هنا يتحدث « جيمس » فيشبه « الحقيقة غابة موحشة ، مضطربة » ٠

ولو اننا درسنا نظرية الحقيقة « لجيمس » مستقلة عن ميتافيزيقياته الراديكالية ، عن التجريبية ، لاخذناها من الناحية الشخصية ، ولاخطأنا الحكم عليها ٠٠ فهو في الهجوم الذى شنه في أول الامر على « سبنسر » ، وركز فيه على النقطة القائلة بأننا ، حتى لو أخذنا بالنظرية التى تقضي بأن الحقيقة لفكرة ترتهن ببقاء موضوعها (وهى نظرية خاطئة) حتى في هذه الحالة ، فان معيارها سيظل باقيا أيضا ، لان الشيء الذى لا يوجد ، حاضرا بذاته ، لا يوجد بفكرته ٠

فالفيصل الاساسي للحقيقة ، يرتكز على قواعد ، ومثل ، ليست متطابقة ، مقدما على شيء محدد في العالم ، بما يضمن لنا التحقق منه سلفا بما يكون قد أثار اهتمامنا به من قبل (والاهتمام هو العامل الاول على حد تعبيره) بيد أن هذا الاهتمام يرتبط غريزيا بمعياره الخاص به والذى لا يتطابق بالضرورة مع المطالب الانانية الخاصة ، أيا كان اهتمام أصحابها ، ذلك ان أية فكرة انسانية ، تعتبر حقيقة ، اذا عاشت ٠٠ كما أن اهتماماتنا تعتبر - من مختلف الوجوه - اهتمامات نظرية ٠

ولكي نعرف ما هو الواقع الحاضر في العالم ، الذى يجب أن نطابقه على هذه القواعد والمثل فليس صحيحا أن التقريرات ، أو الافكار ، يجب أن تتطابق مع الاشياء ، وهنا يجب أن نلاحظ الخط الذى سار عليه « هيديجار » ولو أن ذلك لا يعنى أن يصطبغ العالم بصبغة الاهتمامات والاغراض الشخصية التى لم يكن مصطبغا بها منذ البداية ، ولان الاهتمام بنظام متداخل ، يعتبر الاطار لاى تحقيق ، وهكذا فانه لا يمكن أن يتعرض لتحقيق أو لتحقيقات

تجرى وفق قاعدة هشة ، ومن ثم فان الاستبطان السيكولوجى مثلا ، لن يكون قادرا مطلقا على تحديد مجالات الاهتمام ، بينما حدود هذا الاهتمام والتصور ، لا يمكن تصورها حرفيا ، لكننا لو بلغنا من السذاجة حدا يجعلنا نتصور أن تتكتل الحقيقة في فروض تظل قائمة على الدوام ، لتعكس حالة أوضاع فعلية ، نستنتج منها خطأ ، بأن الحقيقة طالما أنها عند ـ «جيمس» تتمثل بموقف معين من وجهة نظر معينة وجزئية ، فهى تعتبر لذلك ، شخصية • لكن الحقيقة ، عند « جيمس » ، جزئية ، من زاوية ما ، وموضوعية ، وليس لها نوع آخر ، فاذا تذكرنا أن الاهتمام بالشيء عند جيمس هو الذى يبصره بمجال تجربته ، « بما يكفى لذلك مرة واحدة » وأخيرة ، وأوقتها ككل ، لتبين لنا مدى اقترابه من النغمة التى ضرب عليها « هيديجار » بصورة أكبر من أن تكون هامشية •

ذلك أن معرفة الشيء ، يؤثر فيه الى المدى الذى يمتد من النتائج ، التى تنعكس آثارها على سائر المخلوقات ممن عرفوا نفس الشيء ، خلال تعاملهم فيما بينهم ، ومع ذلك فليس من اليسير ، تحديد صور التغيير خلال التعامل المتبادل ، بطريقة تجعلها واضحة ، في أذهانهم ، كما أنه لا يمكن تحديده بالنسبة لما يظهر من أثره عليهم أنفسهم جسديا ، لانه اذا كان الجسد يفهم بمصطلحه الفسيولوجى فقط ، فان واقع معرفة الشيء ، يقوم على أساس الاحاطة الشاملة لعلاقة التعريف بين طالب المعرفة من ناحية ، وبين الشيء المعرف من ناحية أخرى ، لان ما نركز عليه تفكيرنا هو الشيء ذاته باعتباره أداة لعلاقة تبادلية ، والتى قد تنزلق هى ذاتها في متاهات لا حدود لها •

وهنا يقترب « جيمس » ـ ضمنيا ـ من فكرة « هيديجار » عن الكينونة •

هذا الى أن الاطار الفكرى الذى تتحدد خلاله ، ما نجريه من

التحقيقات ، لا يمكن ـ بداية ـ حصره ، أو وضع خريطة بمقاييس مساحة له ، على نحو ما يحدث في الحالات الخاصة ، كما أن شروط تطبيقها لا يمكن (في قليل أو في كثير) أن تصنف بين تنويعات ، على الصورة التى تتم بها الافكار العامة ، وانما هى « كالخيوط المفكوكة » أو لنقل أنها على التحديد « أفكار ، خيوطها مفككة »٠

هذا الى أن الهجوم الذى شنه « جيمس » على « زيف السيكولوجية » قد انصب على المواقف العملية ، التى أثرت على نظريات السيكولوجيين التجريبيين ، كما أثرت على الشخصيات العامة ٠

وقد وضح هذا الزيف في الربط بين الوصف الذى توصف به فكرة ما ٠٠ وبين تفكير صاحبها ، فيما ستنتهى اليه هذهالفكرة، عملا ٠٠ أى بربط الوصف ، بالنتيجة الواضحة التى نترقب تحققها ٠٠ أو بالشيء « في ذاته » ومصدر وجوده ، وسببه ٠٠ أو ٠٠ بما يبدو أنه نفس الامر ، بربطه (أى وصف الشيء) بالاشياء المندرجة في تسلسلها داخل النظام التى تندرج تحته الفكرة ، أو تنسلخ عنه ٠

فموضوع الفكرة ، في مجاله الشاسع ٠٠ كالفكرة ذاتها ، بكل مظاهر وضوحها ٠٠ وكثافتها ، وأبعادها ، ومستويات علاقتها ٠٠ كل ذلك يكمن تحت قناع يخفى رؤيته ٠

ونخلص من ذلك الى أن « هيديجار » ، عندما تصدى للبحث في « الحقيقة » ، كان واضح المتأثر باعجابه الشديد بالنظرية الاغريقية القديمة ، التى تقول ٠٠ ان الحقيقة ، لا تنسي وانما هى تتميز بالوضوح ، بمعنى أنها تعلن دائما ، عن نفسها ، أو بعبارة أخرى ، فان اتضاح الشيء ، هو ذاته ، الحقيقة الكامنة ، لانه انما يكشف عن ماهيته ، وان كان وضوح الشيء ـ عكس مايراهفلاسفة الاغريق المتأخرين ، لا يعنى اكتشاف دوره في شكل دائم ، لانه

ـ أى الشيء ـ لا يكشف عن ذاته ـ الا من خلال انضمامه الى « كل الاعتبارات التى ترتبط به » (٩) •• وهذا الارتباط ليس موضوعيا دائما •• ولا هو مفروض فرضا •• فضلا عن أننا عندما ننتقى أو نزكى شيئا ما ، نضعه مع مجموعة من الاشـياء (والتى تتكشف معا في لحظة تلقى المعرفة) فاننا لن نكون على علم بما يكون قد سقط من اختيارنا منها ، ومن ثم تنكشف حقيقته لنا •

فالحقيقة بالنسبة للفيلسوف،هي المعلومة التى يحصل عليها باكتشاف ما كان خافيا عليه ، ولذلك فان ضم شيء ما ، لا يعنى ضمه في مجموعات (اذا كان لنا أن نتحدث بطريقـــة التصنيف النـوعى) مع مجموعات أخرى ، كانت منضمة معا من قبـــل ، بطريقة حسابية ، وعلى ذلك فحين تجربة ، أية تجربة حســية ، ستشير الى الشيء (موضوع التجربة) ضمن المجموعة لان هـــذه المجموعات ، وانضمامها في مجموعات أكبر وهـــكذا •• تنتهى بوضعها تحت اختبار مفتوح ، واختبار بمفهـــومه الدقيق ، الذى جمعت من أجله •

ويقول « هيديجار » أن أشد الاخطاء التى وقعت فيها حسابات الميتافيزيقية التقليدية ، هى ما ذهبت اليه من أن الاشياء يجب أن تنعقد ضمن تصنيفات ، تجمع بينها حسب أصولها ، لكى تتقابل في مجموعات أو فصائل حسب أنواعها ، وبهذه الصورة من التجميع والتصنيف ، وما يعتريه من غموض أو جمود ، تتعرض لمخاطر ، ينتهى بها الى نتائج شاذة ومجهلة •

ووفقا لرأى « هيديجار » فان احساسنا بكينونة أى كائن ، هو الذى يتردد به احساسنا بكينونتنا ذاتها • لـكن ذلك تقـــرر بالكيفية التى يتم بها انتماؤنا لكينونة تتصف بالحرية والانفتاح (وليس لفكرة الكينونة ، بمفهوم التفوق فيما تعنيه عموما كلمـة الكينونة) أو يتحدد على وجه مخالف بالتعامل المتبادل من خـــلال

« الكل » بمفهومه « ككل » ، وليس ذلك أمرا موضوعيا ، ولا مجرد شعار نظرى •

ذلك انه ليس هناك قيد على الفكر (أو العقل) خارج حدود انتمائنا لكينونتنا ، والتى من خلالها توجد عناصر متكاملة ، غير مشتقة • وكذلك لا يمكن فصل المعرفة السلوكية ، عن منهجها الانساني • وان جاز لنا على سبيل المقارنة ، أن نستعير فكرة « جابرييل مارسيل » ، عن الغموض ، فاننا لا نستطيع أن نثير السؤال عن حقيقة الكينونة دون أن ننحى جانبا ، والى مدى معين ، الشروط الضرورية المطلوبة للاجابة عليه ، ذلك أننا لكى نوجه سؤالا ، فانه يقتضي أن نكون جاهرين للاجابة عليه من أى سبيل •

وعلى الرغم من أن «جيمس» لم يتابع – في نظريته ـ أثر الفكرة الاغريقية عن الحقيقة ، والتى تنحصر في أن الشيء كشف عن ذاته ، فان عددا من النقاط التى أثارها ، تطرح رأيا مشابها لرأى «هيديجار» في تفسيره لهذه الفكرة ، وذلك :

١ ـ ان المعرفة عن طريق التأمل لا تقل عن المعرفة الوصفية ، وانما يجب أن تطوع للتجارب التى تتميز بحيدتها ، سواء في مواجهة العقل ، أو في مادة المعرفة ذاتها •

٢ ـ اننا نعرف الشيء حينما ننشيء علاقاتنا عن اقتناع به ، والاقتناع لا يعنى التسليم بأى تعريف له ازاء نماذجه العديدة •

٣ ـ ان الافكار العامة ، مثل الاغراض أو الغايات العامة ، والعلاقات •• والاطار الخاص (والذى يجب أن تتوافق أو تتطابق معه الاشياء المراد معرفتها) تمر باختبار مفتوح ، ومتقدم جدا •• وهذه الافكار ، لا يمكن التوفيق بينها في أى تسلسل حسابى قابل للتقدير مقدما •

وكل ذلك يطرح فكرة « هيديجار » التى تقول أن الحقيقة

تتكشف من خلال « كل الاعتبارات التى ترتبط بهـــا » وتنشيء في اطارها صلتها بالشيء ، ومن ثم فهى ليست خاصية افتراضية ٠

على أنى أميل الى الاعتقاد بأن أبحـــاث « جيمس » في « الحقيقة » كانت متأثرة باحساس شبيه بأوليات الفلسفة الخلقية والرياضية ، في صدد انتمائها الى الكل ، ولكنه لم يتعرض لمسألة « الكينونة » ولا بما يقصده « بالكل » ولم يضع أية دراسة تحليلية العقـــل ٠

ولذلك ، فان لدينا انطباعا ، بأنه في آخر أعماله « الكون الشمولى » تعرض للعقل ، في بساطة ، دون أن يضع أية فكرة عنه أكثر من فكرته في التعليل الحسابى ، الذى لم يوافق عليه ٠٠ وهكذا كان « جيمس » يميل في آرائه العديدة ، الى الاعتدال ، وعدم التحيز ، مما ترك انطباعا ، بفلسفته الشخصية ، أو الضبابية ومع ذلك فهو قد مهد الطريق لآفاق جديدة في الفلسفة ٠

* * *

الهــــوامش

١ ـ وفضلا عن ذلك فهناك اهتمام محدد مثل حالة زوجين في منزل ، أو مجرد « نظرة » أو اشارة تكشف عن نافذة مكسورة .. فلا حاجة مطلقا لاى فرض ، فهناك التصور الصامت أيضا .

٢ ـ مارتن هيديجار ـ الفلسفة في القرن العشرين (نيـــويورك ١٩٧٠) .

٣ ـ مارتن هيديجار ـ كانط والمشكلة الميتافيزيقية ، ترجمة ج . تشبشل (لومنجتون جامعة أندانا ١٩٦٢) .

٤ ـ نذكر كلمة لجيمس في افتتاحيته قال فيها .. « الصدق هو الخير .. طريقا للايمان » .

٥ ـ « الانسانية والحقيقـــة » لوليام جيمس ، الكتابات الاساسية (نيويورك ١٩٧١) .

٦ ـ المرجع السابق .

٧ ـ لم يعد غير مسموع ، أن ننسب الحقيقة ، والزيف للاشياء ، « في الميتافيزيقا » ١٠٢٤ ـ وكان أرسطو ينظر الى الاشياء ، كوجود زائف ، ولكنها اما أن تبدو غير موجودة ، واما أنها تظهر في غـــير ما وجدت به ، وهذا يتضمن أن الاشياء تعتبر حقيقة في ذاتها ، وان الزيف وهم في الفكر فقط وليس في الاشياء .

٨ ـ البشرية والحقيقة .

٩ ـ هذه العبارات وردت في مقدمته عن الميتافيزيقا .

* * *

النظرية البراجماتية لرويس

الأنا العليا . . والضمير . .

بقلم

روبرت ل . هولمز

أستاذ الفلسفة بجامعة روتشيستر بنيويورك . أمضي دراسته بجامعة هارفارد ، وجامعة ميتشجان ثم قام بالتدريس في جامعات ميتشيجان ، وتكساس ، وكان زميلا في مركز الدراسات المتقدمة بجامعة ، الينوى (١٩٧٠ - ١٩٧١) ، وزميل بالمعهد الوطني للدراسات الانسانية بجامعة يال (١٩٧٦ - ١٩٧٧) .

قدم لنا « ر٠ب٠ بيرى » في كلماته التالية فيما بعد ، مقارنة دقيقة بين « رويس » و « جيمس » ، أشار فيها الى أن «رويس» كان ابنا لمهاجر نزح الى كاليفورنيا سنة ١٨٤٠ ، وهى ذات السنة التى ولد فيها بمدينة صغيرة ، بجوار منجم بوادى « جراس » حيث قال : « ٠٠ ومن ذلك يستشف ، أن رويس ، على الرغم مما اطبعت به فلسفته ، بطابع التجربة الامريكية ، قد ترك « لجيمس » أن يرسي ، أحد أسس الفلسفة القومية الامريكية ، نظرا لان الاول ، نشأ في حضن التجربة الامريكية التى أخذت طابع الايدولوجية المستوردة ، ذلك أنه (أى رويس) أمضي حياته حتى أواسط عمره ، متأثرا بالحياة التى كانت سائدة بين الامريكيين عموما ولذلك استورد فلسفته ، من التراث الذى تركه فلاسفة القارة الاوروبية ، بينما تأثر « جيمس » منذ طفولته ، وخلال حياته ، بالثقافة الالمانية والفرنسية ، فنشأ من جذوره ، فيلسوفا وطنيا ، واستقى أفكاره من معين زاخر بموارده الوطنية ، وأنشأ بذلك نموذجا جديدا للفلسفة الامريكية » (١) ٠

وأرجو أن أشير – الآن – الى أنه ، بينما كانت آثار فلسفة « رويس » تبدو واضحة في جانب ، كانت هناك في الجانب الآخر ، ما ينبيء عن فلسفة أمريكية قوية موحدة في أمريكا ، وهى على التحديد ، الفلسفة البراجماتية ، فضلا عما كان لهذه الفلسفة من الاثر المتعاظم ، في تعزيز فلسفة « رويس » والطفرة التى قفز بها في فكرته المثالية عن الواقعية ٠

وليست غايتى هنا ، ان اقتصر على الاشارة الى هذه الملاحظة ، وانما أشرت اليها بالاضافة الى عدد من الصور البارزة لفلسفة « رويس » ، والتى تبدو فائدتها المستمرة للفلسفة في صورتها الحقيقية ٠

هذا وقد وضحت فلسفة « رويس » بالنسبة لكل من هذه

الاغراض ، على النحو الذى صاغه « بيرى » فيما أطلق عليه « الانا العليا ٠٠ والضمير » (٢) وهو تعبير منهجى قصـــد به « بيرى » مواجهة نظرية المثل في المعرفة ، حيث يعرف هذه النظرية الاخيرة، بأنها النظرية التى تعنى باثبات فرض ما (الشيء ٠٠ أو لكل شيء)، يعرف من خلال العلاقة بين الادراك ـ أو الوعى ـ (تصور ، أو تذكر، أو ارادة ، أو رغبة الخ) وبين الشخص ، أو بين الذات بضـــمير المتكلم ٠٠ أنا ٠

ونظرا لان اثبات نظرية المثل ، يرتهن باثبات حقيقة هـــذا الفرض ، وان محاولة ذلك يقتضي أن تأخذ المحاولة طريقها مباشرة، الى ٠٠ « الانا العليا » ٠٠ ولكى نصل الى ذلك ، لا بد من أن نحدد طبيعة التعديل الذى يطرأ على الاشياء ، نتيجة لهذه العـــلاقة المتميزة ، ولكن ذلك ـ كما يقول ـ مستحيل التحقيق ٠

ثم اننا لا نستطيع أن نبحث بوضوح ، حالة شيء ، خـارج نطاق العلاقة المذكورة لاننا بمجرد أن نلاحظ ذلك ، سنبحث ، أو حتى نفكر في الشيء ، ثم نستعيد على الفور علاقتنا به ٠

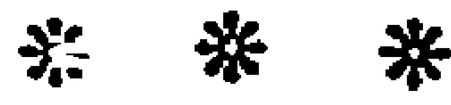
وكذلك لا تمكن مقارنة أشياء ، ترتبط بهذه العلاقة، بموضوع آخر لا يرتبط بها ، طالما اننا نحن سنكون بكليتنا مستغرقين بالحالة الاولى ، أى بالعلاقة المذكورة ، والاشياء التى ترتبط بهـا ولهذا لا نستطيع ـ ولو على سبيل الاحتمال ـ أن نثبت أن الاشياء توجد فقط من خلال العلاقة التى تنشأ بيننا وبينها ٠٠ ولو عـــلى أساس الدليل الاستقرائى الوحيد الذى يمكن تطبيقه على هـــذه الحالة ، طبقا لطريقة « ميل » في الموافقــة ٠٠ وهـذا بذاته غـير ملائم ٠

وهنا يدلل « بيرى » على أننا لا نستطيع أن نبرر منطقيا ، قولنا بأنه : لا شيء يوجد غير متصور من داخل الذات ، بنـاء على بديهية تقول أن لا شيء يمكن أن يعرف ما لم يكن متصورا ، وكذلك

لا يمكن أن نبرر بالتجربة ، هذه المراحل خطوة بعد أخرى .. وعلى هذا فان نظرية المثل ، لا يمكن اثباتها .

وكان « بيرى » على حق - طبعا - في تصعيده للمشكلة ، ومجابهته لنظرية المثل . الا أن ما لم يلاحظه - مع ذلك - هو أن المشكلة تتشعب بين عدة طرق ، وانها - الى المدى الذى كان تحليله فيه صحيحا - أظهرت في آن واحد ، لماذا لا يستطيع « الواقعى » أن يحسن الدفاع عن نظريته . ولنفس الاعتبارات التى تجعل من المستحيل على «المثالى» أن يثبت أن الاشياء لاتوجد،غيرمتصورة، تجعل من المستحيل أيضا على « الواقعى » أن يثبت أن الاشياء توجد على هذا النحو .

وكانت لقوة الحجة أثرها بالنسبة لافتراضات كل من الجانبين، بما خلصت منه الى فشل العثور على حل ، الى أن وصل الجدل بين الواقعية ، والمثالية ، الى طريق مسدود .



ولنعد الآن الى « رويس » ، حين تصدى لموضوع الانا العليا .. والضمير ، والذى ظهر في الواقع ، قبل أن يظهر مقال « بيرى » سنة ١٩١٠ ، وسلك فيه - « رويس » - الطريق الممكن وذلك باستبعاد بعض الافتراضات (التى يسوقها كل فريق من الفريقين المتجادلين) على نحو ما تفعل بعض الفلسفات الحديثة .

وقد برز من بين ذلك كله فكرة هامة ، هى أن اطار التعريف ، يعتبر اطارا سلبيا من أساسه ، وانه يجب - سواء بالاستبطان ، أو بالقياس الاستنتاجى ، أو بمجرد الايمان المحض - أن ننقل هذه الانطباعات ، الى الاشياء الموجودة خارجه ، أو - اذا فضلنا - أن نصور هذه الاشياء ، لا من خلال هذه الانطباعات ، وانما من خلال تداعيها ، وفقا لمناذجها .

وقد أعاد « روبس » صياغة المشكلة ، بطريقة تغير من الاطار الخارجي لها أساسا وبينما نراه وقد استبقى نفس المصطلحات ، وتحدث عن « المثل » من منطلق تطابقها مع الاشياء اذا به يستخدم فكرة المثل ، بمعنى جديد ، باعتبار أنها لا تصمد طويلا ، لمعيار الانطباع الحسي العادى ، من خارج « الذات » التى انطبعت به ، وانما هى تصمد لما يقتضيه العمل ، أو الخطة أو المشروعات التى يتطلبها التعامل مع مشاكل هذه « الذات » نفسها ، واحتياجاتها الخاصـــة .

ومن هنا .. تصبح الارادة ، والحاجة .. كلاهما ، مفتـــاح المشكلة .. (٣) .

ذلك أن التزامات الانسان في علاقته بعالمه الخارجى ، لايقررها معيار الانطباع الحسي ، وانما تتقرر من خلال ما يقتضيه اشباع احتياجاته الواقعية الخاصة ، والاجمالية ، والاستجابة لها .. وهذه هى الصورة التى تتشكل منها معطيات التجربة ، وهى أيضا التى تسيطر على ارادتنا ، فيما يقتضيه تشكيل عالمنا ، أو حياتنا .. الا أننا (على عكس ما يريد بعض الرافضين) لا نجد الاشـــياء الخارجية باعتبارها مستقلة عن ارادتنا فقط .. ولا باعتبـــارها — مع ذلك — مستوفية لعناصر استقلالها عن كل مقتضيات وجودها المختلفة ، من حيث صفاتها ، وأسبابها ، ومادتها ، وتفـــردها ، وانما نجدها أيضا مستوفية لخواصها ، ولكن .. فقط الى المدى الذى نسهم نحن به ، من خلاله ، في بناء هذه المقتضيات ، وتعريفها ، وتسلسلها ، على النحو الذى نصف به هذه الاشياء (٤) .

فاذا كنا — مثلا — نشكل من عدد من قطع الخشب ، تشـــكيلا معينا ، تقتضيه حاجتنا له ، فان ذلك ينبع من تصورنا لهذه الحاجة ، التى تجسدت في شكل « الكرسي » الذى نحتاج اليه .. على نحـــو ما نحقق به الفائدة المطلوبة ، وهو ما يفسر لنا ، لماذا ينخـــرط

الافراد في جماعة ، والجماعة في جماعات أكبر ، ليتكون منها عائلات ، ومجتمعات وأمم .

فهل كان ثمة حاجة لعمل ذلك — مهما يبدو فيه من خيال — لنضرب المثل « بالكرسي » بينما عندنا حلف الاطلنطى ، ومجموعة « اندروميدا » يمكن أن يبنوا — بالتصور — شيئا ..

وهكذا فان احتياجات نشاطنا ، والطبيعة العملية التى تبصرنا بما يجب أن نخوضه في عالم التجربة ، ثم النجاح والفشل في اشباع هذه الاحتياجات ، على أى مستوى كان ، كل ذلك هو الذى يحدد مدى صحة تصوراتنا .

ومع ذلك ، فان النجاح أو الفشل .. أمران احتماليان ، من الناحية الاجتماعية ، فاذا كانت الحقيقة تأخذ مظهرها العلنى عادة ، فان العلم يعتبر وحده ، المرجع الاجتماعى المنفتح ، والذى يساعدنا في معرفة الطبيعة . ومن هذه النقطة التى كررها « رويس » ليبدأ منها ، رأيه التقليدى ، بأننا لن نستطيع فهم امكانية الحقيقة ، أكثر قليلا مما نعرفه عما هو الحقيقى في واقع الامر ، اذا فرضنا — مع ديكارت — أن حالة لتجربة خاصة .

ويبدو أن « رويس » كان مقتنعا — مع « بيرس » في نقده لفلسفة « ديكارت » ، أو مع « ويتجنشتاين » في رأيه عن اللغات الخاصة — بأن المحاولات التى تبذل لفهم المعرفة عن عالمنا الخارجى ، أو ماهية الحقيقة (أو بمفهوم « ويتجنشتاين » عن الظروف التى تحيط بمعنى اللغة) مآلها الفشل المحتوم ، بينما سيظل الفرض المتعلق بالتجربة الخاصة ، قائما .

ولعلنا نستطيع الآن أن نرى بوضوح ، عددا من العناصر البرجماتية في نظرية « رويس » مما أعاد بها بناء الوضع الاساسي ، والمقول بأنه أعطى دفعة قوية « للانا العليا » . منطلقا من نفس القاعدة المنهجية « لديوى » ، وذلك بأن يواجه الشخص ، أهدافه

العملية ، واهتماماته بالمشكلة المطروحة .. وقد ذهب « رويس » مذهب « ديوى » في عدم جدوى الازدواجية ، وخاصة إسقاط التمييز الحاد بين النظرية ، والتطبيق .. وبين المعرفة .. والفعل « بل وبين الاقرار .. والانكار » فيقول :

« اذا كان لدى من اللماحية في التعبير عن السلوك ، فان الفكرة التي لا تتحول من ادراك ، الى عمل .. أو التي لا توحي بسلوك معين .. أو التي لا تنطوي على قبول .. أو رفض .. وانما تظل سلبية .. لا تعتبر فكرة على الإطلاق .. وانما هي لمحة فارغة من أى مضمون .. ولا تصدر ، خاصة عن انسان مدرك لذاته » (٥) .

وقد انضم بقوة الى هذا المفهوم ، شارحا وجهة نظره ، عن الدور الاساسي الفكرة التى تتناول غرضا معينا ، والواقع أن تعريفه « للمثال » في كتابه « العالم .. والفرد » (٦) .. صيغ بعبارة تفصح عن الغرض ، وان هذه الفكرة باعتبارها المحور الاساسي لاستخدام « المثال » بدلالته ، مثلما فعل «بيرسي» في قوله أن « الفكرة » تستمد أهميتها على قدر ما تفصح به عن معناها ذاته .. وأخيرا فان بناء مترابطا ، لعالم فيزيقى ، محوره شخصية الانسان ، لا يمكن أن تفشل بالصورة التى اقترحها « ديوى » ، ووضع لها حسابها الذى بمقتضاه ، فان أية بواعث عملية ستنتظم وتتشكل في فيض من التجارب .

ومع ذلك ، فانه اذا كان ذلك يكفي لتأييد التيار القوى للفلسفة البراجماتية ، عند « رويس » ، لم يشرح بعد .. كيف يساند هذا التيار ، اتجاهه الفكرى الميتافيزيقى ، أو يبين ماذا حدث لفكرة « الذات العليا » ثم ان طريقة « رويس » في وضع المقاييس النسبية بين وجهات النظر التى طرحناها ، وبين رسالته الاساسية ، هي التى وضعها في الميتافيزيقا ، والتى تعتبر من أعظم انجازاته في الفلسفة .. ومع ذلك فان طريقه هنا ، ليس من السهل متابعة السير فيه ، وفي هذه الحدود فقط ، أستطيع أن أترسم اتجاهاته .

* * *

نعود الآن الى الدور الذي تلعبه الحاجة ، والمصلحة ، في فهمنا للعالم . ونستنتج أن « رسل » يركز على عدم كفاية رأى محدود لأي كان ، من جانب واحد ، لكي يصدر حكمه ، مؤمنا بما حكم به ، ولسنا مقتنعين بالنسبية « البروتاجورية » التي بموجبها يمكن أن أقول « ان هذا الحكم صادق ، بالنسبة لي » .. وذلك لاننا سنحتاج ، مع احتياجاتنا الاخرى ، الى ثقة تؤيد ذلك الحكم ، حتى يكون له حجة من وجهات النظر الأخرى غير وجهة نظرنا .

وهذه الحاجة تقتضي أن يكون لايماننا بالآخرين ، أولوية ، فوق ايماننا بعالم فيزيقى خارجي (٧) .. وأن ندرك أن الشروط الاساسية اللازمة للمعرفة ، بصفة موضوعية ، ودائمة ، تفترض أن تخوض طائفة من التجارب التى تتحقق لنا خلالها ، معرفة الطبيعة (٨) وعلى ذلك فان ما نستوثق به من معرفتنا لعالمنا الخارجي ، هو ذاته ما يجب أن تكون عليه معرفة الآخرين به .

وهذه باختصار ، خاصية اجتماعية راسخة ..

وبتحديد أكثر ، .. فان حكمنا على واقعة طبيعية ، يعتبر حالة ذات شعبتين على نحو ما يتضح من المثال التالى :

فالفرض .. أن يقول شخص أن (س) .. حالة .. ثم يضيف : أن (س) حالة واجبة التصديق ، أى أن نصدقها (٩) .

وبعبارة أخرى ، هناك عنصر تقريرى ، فيما نحكم به على الواقع في عالمنا ، وهو ينطوى في ذات الوقت ، على ما توحى به معرفتنا التجريبية .

وبينما « الحقيقة » عند « جيمس » ، قوامها الخير .. فانها عند « رسل » نوع من الالتزام :

فالحكم الصادق هو ما يجب أن نصدقه .

وهذا التحليل المزدوج لفروض من الواقع .. لها وجهها المقابل في الفلسفة الاخلاقية ، ونظرية القيمة .

ومعيار القيمة عند « ديوى » ، متركز في أننا عندما نقول مثلا ، أن « زيدا » شخص مرغوب فيه ، فذلك لا يعنى فقط أننا نرغبه ، وانما يعنى أيضا ، اننا « يجب » أن نرغبه ، وهذا يوضح لنا الفارق عنده بين الواقع التقريرى ، وبين القيمة القانونية ٠

وفي المثال الذى قدمه لنا ك٠ل٠ ستيفنسون - المعروف جيدا - في شرح فنون اللغة ، انه للحكم بأن « زيدا » طيب ٠٠ فمعناه انى أقول « اننى أثق بأن زيدا سيتصرف من منطلق هذه الصفة » (كانسان طيب) ٠

والآن ٠٠ فبينما نلاحظ أن عبارة رويس : أن حالة ما « يجب أن نصدقها » ليست في جملتها بعيدة عن الشبه بعبارة ستفنسون : أن زيدا « سيتصرف من منطلق هذه الصفة » ٠٠ الا أن ثمة اختلافا هاما بين العبارتين ، واللتين تكاد احداهما تكشف عن خبيئة « رويس » في تطلعه الى المطلق ٠

ذلك أن قولنا - فيما يراه ستيفنسون - أن شيئا ما ، جيد ٠٠ لا تتأثر بأية حال ، بحقيقة أخرى تقول ، أن أحدا لا يصنعه بهذه الجودة ٠٠ بينما يرى « رويس » أن الحاجة الى تأييد أحكامنا على شيء ما ، من وجهات نظر الآخرين غير وجهة نظرنا ، فتتطلب أن يكون المرء مستعدا لان يعدل أو يرفض ما لا ينال منها ، تأييد هؤلاء الآخرين ٠

فالنظريات الموغلة في الموضوعية ، والجمود ، والتى أصابت أفكارنا أو تصوراتنا للطبيعة ، بالخلط أو اللبس ، تقتضي ، أن ننظر الى الطبيعة ، كعالم للتجارب المشتركة ، على أن القياس الاقرب هنا (ومن خلال عالم الفلسفة الاخلاقية ، ومرة أخرى بمفهوم الفيلسوف الامريكى المعاصر) يرتكز على فكرة الخاصية الاجتماعية والموضوعية ، على النحو الذى نجده لدى : « و٠ك٠ فرانكينا » والذى يرى أننا ، لنحكم على شيء ما : بأنه صحيح من وجهة النظر

الاخلاقية ، فذلك يقضي أن يكون حكمنا سيكون بالمثل ، هو نفس حكم الآخرين ، بمعنى أنه يحظى بتأييدهم ، بنفس وجهة النظر المذكورة ، بحيث يكون المرء ، مستعدا لان يراجع حكمه ، اذا لم يحصل هذا الحكم على ما يؤيده ·

لنفرض اذن ، أن حكمى على بعض الوقائع الخاصة ، يوافق حكمك ·· وأن حكم كل منا نحن الاثنين ، يوافق حكم شخص آخر ، تتفق وجهة نظره مع وجهتى نظرنا ، وربما مع وجهات نظر أكثر ، وهكذا ·· الى الحد الذى تتلاقى عنده أحكامنا ، بما تنـــاله من تصديق جميع المختصين ، من المحللين أو المحققين ، فهل تعتبــر أحكامنا ، التى نالت الموافقة على هذه الصورة ·· هى الحقيقة ؟ بواقعها الموضوعى ، كما وضحها « بيرس » ؟

الجواب في رأى « رويس » ـ هو ·· لا

لان تجميع وجهات النظر ، لا يكفى وحده ··

ثم اننا ليس لدينا ما يدلنا على عدد المحققين (أو القضاة كما يسميهم) وقد يتقدم لنا منهم ، ما يمتد به الامد الى منتهاه فقط ·· ومع ذلك يظل السؤال قائما « هل كان رأيهم بوجوب الرأى المطروح ، هو ما « التزموا » هم به ؟ وهل تعتبر وسائلهم في الحكم ـ عن ادراك ـ على هذا الموضوع أو ذاك ، هى السبيل الوحيــد في التعبير عن وجهة نظرهم الاجتماعية ، وان ظل ـ التعبير ـ نسبيا ، ومؤقتا ، وعارضا ، وغير ثابت ؟ » (١٠) ·

وسؤال آخر ، كان لا بد أن يسأله « رويس » ··

ألم يخامرنا شعور بالتشكك ، يحمل على الظن بأن تكـــون طائفة « بيرس » من المحققين على خطأ ؟·· وأليس هــذا ، أمرا واردا ، أو محتملا على الاقل ؟

و ·· ألم يكن كل ما فعلناه ، هو اننا ، نقلنا مشكلة احتمال

الخطأ .. من نطاق التجربة الفردية ، الى مستوى التجربة الجماعية دون أن تغير من خاصيتها ؟

وكان جواب « رويس » .. على تساؤلاته ، هو .. أن انضم الى جانب أنصار المذهب البراجماتي ، بعد أن رأى في منطق هذا الخط من التفكير ، انه سيؤدى الى فرض الاعتراف بوجهة نظر جماعية ، منقادة الى نظرية فردية ، شاملة ، لمجرد أنها لم تجد وجهة نظر أخرى تعترضها ، والا .. لكان قد اصطدم كل منهما ، بالشرط الذى يفرض الالتزام بوجوبيتها .

ففى مثل هذه الحالة فقط ، حين نلتقى بوجهة نظر مخالفة ، أو على أى صورة ، يطرحها صاحبها ، طبقا لقواعد المنطق ، وفي ضوء ما تتلاقى به كل من وجهتى النظر المتقابلتين ، بين احتمالى الخطأ .. والصواب ، يبرز احتمال ظهور الحقيقة .

ذلك أن خطأ المعرفة التجريبية – كما قال « رويس » – اما أنه سيفرض علينا ، تقبل النتيجة ، التى استخلصناها منه ، واما أنه سيدفع بنا في النهاية الى الشك فيها .. وهكذا يتضح باختصار ، أن « رويس » لم يجد – على وجه التأكيد غير طريق « الانا العليا ، والضمير » لانه لو صح تقويمنا لفلسفته على نحو ما تقدم ، فلن نجد طريقا غيره .. ولكنه رأى – مع ذلك – أن يدور بحركة التفاف حول المعضلة التى خلقتها ، وذلك بمحاولته استجلاء ما استخفى من مشكلة المعرفة دون أن تعترضه مشكلة الضمير ، في ضوء الغايات ، والاحتياجات ، والمصالح ، وهى المشكلات التى تشغل حياة الانسان ، فكانت نقطة البداية عنده مثلها عند « ديوى » ، أن يضع تصورا ، بمنأى عن مشكلة الضمير .

غير أن ما وجدناه ، عند « رويس » ، لم يكن مشبعا تماما بفكرتى « الانا العليا ، والضمير » بقدر ما كان متبعا بما تميل الى تسميته بخاصية أصل الانسان ، وهى من الخواص ، التى تفيد

من خلالها التجربة الجماعية للبشرية في تكذيب الاعتبار الخارجي لمعارفنا عن العالم ؛ وكان هذا هو تساؤلنا الذي تكذيبنا أن نجد له جوابا ، لدى هؤلاء الذين أقاموا تفسيرهم للمشكلة ، على مفاهيم تنتهي بنا الى الخواص التي وضحها « بيرى » .. والجواب .. نعم .. ولا ..

نعم .. بمعنى أن هذا التفسير ، يعتبر بمثابة شجب لنظرياتهم ، دون أن يظهرهم على ما بها من أخطاء .

ولا .. بمعنى أن هذا ـ أخيرا ـ هو الطريق الى الوضوح الكامل لجميع النظريات الفلسفية ، المتنافسة ..

وعلى قدر ما تتضمنه الافتراضات ـ ان صحت ـ من تكذيب لنظريات المعارضين ، فانها ـ أي النظريات المعارضة ـ ليست بالقدر الذي يبعث على الاهتمام ، أزاء قوة حججنا ، ولذلك آثرنا ألا نعيرها أي التفات ، خاصة وأنها ـ أساسا ـ لا تخرج عن كونها ، أمثلة تصويرية ، مأخوذة من النصوص الاساسية في المنطق .

فهل يعنى ذلك ، أن نظرياتنا الفلسفية ، لم تأت ، أي لم نستطع أن تأتى بجديد من الرأى المفيد ، بالقدر الذي يمكننا من الحكم عليها ؟.. اللهم الا أن يكون ذلك الحكم ، بالمفهوم النابع من داخلنا ؟ كتعبير عن رضائنا عنه ، على نسق ما نحكم به على الاعمال الفنية .. عندما تستحوذ على اعجابنا ، حتى ولو لم تكن على درجة ـ كبيرة أو صغيرة ـ من مطابقتها للحقيقة ، ولو بصورة تقريبيـــة ؟

ومن هنا ، يجب أن ننطلق ، من حيث انتهى تحليل «روبس» ، وأن ندرك أننا ننطلق فقط من أية نقطة مفيدة ـ وان شئت وجهة نظر ـ لا تتناول الاطباعات الفلسفة في الماضي فحسب ، بل وتتناول أيضا ، الفلسفة في كل العصور ، بالقدر الذي تتبلور لنا من خلاله ،

نظرة شمولية واحدة ، لكل صور المعرفة ، وذلك طبعا في ضـــوء فهمنا للطبيعة الحقيقية للواقع ، الذى نريد – ويريدون – اكتشافه .. فهل يمكن لاحد أن يتصدى للاجابة على ذلك ؟

وعلى هذه الصورة ، يمكن أن يستقيم وضع الحقيقة الفلسفية .. أو ينهار .. برضائنا عن بعض ما تقدمه « رويس » في مثل هذه التحليــلات .

الهـــــوامش

١ ـ ر٠ب٠ بيرى في « روح وليام جيمس » (جامعة أنديانا ـ بلومنجتون ١٩٥٨) ٠

٢ ـ ر٠ب٠ بيرى « خواص الانا العليا » جريدة الفلسفة ، وعلم النفس والمنهج العلمى الجزء السابع (١٩١٠) وأعيد طبعها ٠ ٠ وتطور الفلسفة الامريكية ـ طبعة ثانية ٠

٣ ـ أنظر جوزياه رويس « الابدى ٠٠ والعملى » الخطاب الذي ألقاه بمناسبة رئاسته لرابطة الفلسفة الامريكية سنة ١٩٠٣ ونشر بمجلة الفلسفة (١٩٠٤) وأعيد طبعه ٠

٤ ـ المرجع السابق ٠

٥ ـ المرجع السابق ٠

٦ ـ « العالم ٠٠ والفرد » محاضرات جيفورد ـ جامعة ابردين ـ السلسلة الاولى (نيويورك ٠ ماكميلان ١٩٠١) ٠

٧ ـ « العالم الفرد ـ السلسلة الثانية ٠

٨ ـ « روح الفلسفة الحديثة » (نيويورك ١٩٦٧) ٠

٩ ـ العالم الخارجى ٠٠ والعملى ٠

١٠ ـ المرجع السابق ٠

نعم .. ولا ..

والوعي

بقلم

بريندا جوربين

رئيسة مؤسسة ، ديفيس بريس ، والمحررة المساعدة لفهرس الفلاسفة ، والحائزة على جائزة التفوق من جامعة يال ، وقامت بالتدريس بها ، ثم عملت كمعيدة لكلية « مورس » ـ واهتماماتها تنصب على البحث في الفلسفة البريطانية ، والامريكية في القرن التاسع عشر .

ألقى « جوزياه رويس » بمناسبة توليه رئاسة الرابطة الامريكية لعلم النفس ، في عام ١٩٠٢ ، خطابا ، حث فيه علماء النفس ، والمنطق ، على أن يوجهوا اهتمامهم الى المسائل « الدقيقة والاساسية » التىتحيط ادراكنا لكلمتى«نعم» و «لا» (١)

وقد شرح « رويس » دور الوعى – أو الادراك – في كل من « نعم » و « لا » بقوله : « انه اختيار ، أو اضطرار ، لاجابة معينة ، عن موضوع يتطلب « اعلان الارادة » عن وعى منا بقبول،أو برفض تصرفات معينة ، نتعامل من خلالها مع موضوعين ، أو أكثر من الموضوعات التى تنتمى لتصنيف واحد ، أو تصنيفات ، يتعين لقبول أحدها أن يستبعد الآخر » (٢) مما يعتبر ذلك بمثابة اجتزاء كامل من حكم كلى ، أو من فكرة كلية ٠

وقد أكد « رويس » – رغم الاهمية العظمى لكلمتى « نعم » و « لا » أنهما ما تزالان محل غموض ، من الناحية السيكولوجية ، بينما لا يزال المجال مفتوحا بالنسبة لهما ، من ناحية المنطق ، وان لم يكن راجعا الى اهمال الموضوع بكليته ٠٠ ففى سنة ١٨٩٤ ، كتب « رويس » مقالا خاصا حدد فيه بعض الوجوه السيكولوجية لكلمتى « نعم » و « لا » ، في اطار الوعى الارادى ، بينما كان المجال بالنسبة لقواعد المنطق ، واسعا بطبيعة الحال ، نظرا لان عددا من الاسئلة الحيوية ، ما يزال – في رأى « رويس » – بحاجة الى اجابة مقنعة ، ومن بينها سؤال عن كيف نستطيع أن نقبل قانونا للنفى المزدوج ، ثم نصمم في اصرار أن الاثبات ، والنفى صيغتان مختلفتان من صيغ التفكير ٠

وقد سيطرت هذه المشكلة على فكره ، في كتاباته الاخيرة في المنطق ، وذلك أن رويس بدأ أبحاثه بثقة ساذجة – فيما يقول – بأن حقائق المنطق مطلقة ، وأنها تتقرر بتلقائية ذاتية من خلال

ما يصوغه ذاتها نشاطنا الفكرى ، ثم ساق مثلا لواحد من هـذه الحقائق ، فيما يظهر من « الاختـلاف القائم ، بين الاثبات ، والانكار ، لاى فرض » وهذه حقيقة مطلقة ، فيما تعبـر به عن الاختلاف بين شكلين من أشكال التفكير الذى يحقق ذاته ، في كل محاولة يراد بها طمسه « فاذا قال شخص : أنا لا أقبل ذلك لنفسي .. فليس ثمة فارق بين « نعم » وقول « لا » .. يمكن أن يميز النفى من الاثبات ، حتى في حالة اصراره على انكار هذا التمييز »(٢٧)

وقد شاب هذا التبرير من جانب « رويس » ، شيء من اللبس : فضلا عما شابه من تأثره به ذاتيا .. فهو قد شابه اللبس ، لان عدم التسليم بالفارق ، لا يعنى انكاره .. كما عابه التأثر به ذاتيا لان اختيار الصفة المطلقة للحقيقة ، حول الاختلاف القائم بين الاثبات والنفى ، يتوقف على قبول التمييز المذكور .

وقد كان « رويس » مقتنعا بأن الاختلاف القائم ، بين اثبـات « شيء » وبين انكار « شيء » يعتبر حقيقة منطقية مطلقة ، مفادها : ان الاثبات .. والنفى .. كليهما - يقين - صيغتان مختلفتان من صيغ التفكير .. ولكن سرعان ما اهتزت ثقة « رويس » حين كتب مقالا عن « النفى » أوضح فيه بجلاء ، الطبيعة المنطقية ، لمعنى « اللاعلاقة » وانتهى منه الى أننا اذا أخذنا علاقة بين فرض ما ، وبين نقيضه .. أو بين نموذج لتصرف ما .. وبين نقيضه .. أو بين عبارتين .. شيء .. ولا شيء .. فان « اللاعلاقة » في جميع هـذه الاحوال ، تكون متماثلة ، أو مترادفة .. وعلى سبيل المثال :

اذا كان الفرض (س) يقصد به « نفى » الفرض (ص)

فان الفرض (ص) يعتبر اذن بمثابة « نفى » للفرض (س)

واذا كان الفرض (ص) يناقض الفرض (س)

وكان هناك فرض آخر (هـ) يناقض الفرض (س) أيضا

اذن ، فان الفرضين (ص) و (هـ) فرضان متعادلان ..

ويستطرد « رويس » قائلا أنه من هذا « الارتباط الواضح » بين خواص « اللاعلاقة » .. « جاء المبدأ المعروف بأن نفى النفى لفرض ما .. هو اثبات لهذا الفرض ذاته » .. أو كما يقال عادة أن النفى المزدوج * .. يعادل الاثبات .

وينبنى على ذلك أن ثمة « حقيقة منطقية لا تقبل الجدل » وهى أنه « لا توجد أية طائفة متميزة لفروض (أو أحكام) مثبتة أصلا ، تتعارض أو تتميز عن فروض (أو احكام) نافية أصلا ... ذلك أن كل اثبات ، يعتبر تلقائيا ، ومن وجهة النظر المنطقية ، « نفيا » من وجه آخر ، طالما ان الاحكام ، مثلها مثل الفروض ، لكل منها وجهان يتناقض أحدهما مع الآخر » (٥) .

هذا الى أنه ، لا توجد ـ من حيث المنطق ـ ارادة واعية ، موجبة (أو ايجابية) وأخرى سالبة (أو سلبية) .. اذ « من العبث .. أن أقول : اننى من جهتى ، أفضل أن اتجنب النفى .. وأن أقتصر على الاثبات ، بقدر ما أستطيع .. ومن العبث أن أدعو ، أيا كان الى الالتزام ، بأن تكون اجابته لى ، بالاثبات ، فقط .. لانى حين أجيب بصيغة الاثبات ، فان ذلك يعنى أننى انكر (أو أنفى) العكس مما أجبت عنه بالاثبات ، وكذلك من العبث ، ان يدعى أحد المتشككين ، بأنه ينحو دائما نحو النفى أو الانكار ، لان النفى لاى فرض ، ما هو الا اثبات لنقيضه ، وعلى ذلك يكون الانكار (أو النفى) مما هو الا اثبات من وجه آخر » (٦) .

وعلى ذلك فان صيغتى الاثبات والنفى ، تعتبران من وجهة النظر المنطقية ، غير مختلفتين ، من صيغ التفكير ، وان الاجابة « بنعم » تعنى فى وعينا فى نفس الوقت ، اجابة بـ « لا » .

والواضح أن « رويس » أراد من ذلك ، أن يعرب عن موافقته على قانون النفى المزدوج ، الا أنه يعترف بأنه ـ أى القانون ـ

* المترجم : يقصد القاعدة المعروفة فى النحو : نفى النفى ، اثبات

يتنافر مع المقتضيات الفلسفية ، كما يتعارض مع طرق التعليم التجريبي ، لانه حين طرح هذه الفروض الجدلية ، في اطارها العملي ، أشار الى التناقض المعروف « بين صيغة النفي ، التي تصدر في شكل وصايا ، كتلك التي اشتملت عليها الوصايا العشر ، بين الصيغ الايجابية للاقوال المنسوبة في التراث الى السيد المسيح » كما أشار الى نصيحته المشهورة الى حوارييه ، أن يتحدثوا الى الاطفال بأسلوب الترغيب لما يجب أن يفعلوه ، والا يصروا على التحدث اليهم ، بما « لا » يجب أن يفعلوه ، ما لم تكونوا « أنتم » ملتزمين بذلك (٧) ·· وهكذا يتضح أن التفرقة التى نصطنعها بين صيغتي الاثبات ، والنفي ، فيما نصدره من الاوامر * هى تفرقة ، تفتقر الى ما يبررها ·· طالما اننا ، حين نقول « افعل هذا ·· فان ذلك – بالمنطق – يتضمن أمرا ، بألا نرفض فعل ذلك ·· أو ·· بألا نفعل عكسه » (٨) ·

ومع ذلك فان رأى « رويس » لم يخل من الخلط والغموض ، ويبدو أنه لجأ الى مقولة ان « اللاعلاقة » ، على النحو الذى تبدو به في واقع حياتنا العملية ، ترتبط دائما بعلاقات أخرى : « ثلاثية أو رباعية ، بل هى في الواقع ·· جماعية ، بدرجات متفاوتة من التعقيد » وبفضل ترابطها مع هذه العلاقات « التى ننظر لها – من وجهة نظر معينة ، أو من بعض النواحى – على أنها «اللاعلاقة» التى تظهر من نواحى أخرى غير نمطية ، ثم ما تلبث غالبا أن تتحول الى علاقة ثنائية » (٩) ·

فلو أردنا تطبيق المثل الذى ضربه « رويس » ·· فنقسم

---

* المترجم : بمعنى أن تقرير أمر معين بالايجاب ، هو في ذات الوقت ، نفى لنقيضه ، أو عكسه ، والتقرير واحد في الحالتين : اجابة بالاثبات من وجه ·· واجابة بالنفى لعكسه من الوجه الآخر ، أى أن صيغة الجواب هى اثبات لما نقول له « نعم » ·· واثبات « النفى » لما نقول له ·· « لا » ·

المدينين – مثلا – الى طائفتين : بين الموسرين ، والمعسرين ، بينما لا يفصل بين الطائفتين من حيث الشكل المنطقى سوى « النفى »* والذى ينشىء – من ثم – علاقة نمطية بينهما .

ويدلل « رويس » على أنه بمجرد أن ترتبط « اللاعلاقة » ، بعلاقات غير نمطية ، في اطار المساجلات الجدلية (مثلما يحدث في مجال الالتزامات المالية ، من ناحيتيها القانونية والاجتماعية) فانها تتخذ هى ذاتها ، خصائص غير نمطية .

وفي حالتنا هذه ، اذا لاحظنا في المثال المطروح ، أن المدين الموسر ، هو في الواقع مدين غير معسر ، وان المدين المعسر ، في الواقع ، مدين غير موسر .. فثمة حقيقة أخرى تقول أيضا ، ان المدين الموسر لديه من المقدرة ما يستطيع بها أن يسدد ديونه ، في حين أن المدين المعسر ، محروم منها ، حيث يفترض أنه يحتاج اليها ويتمناها .

وهذه « اللاعلاقة » ترتبط بما يفرضه « التمايز الفعلى الواضح ، والمحدد من حيث القيمة والكبرياء ، والرغبة » بين المدين الذى يملك المقدرة على سداد الدين ، وبين المدين الذى يفتقدها (١٠) .. وبسبب هذا الارتباط سواء « لان المدين في حاجة الى أن يسدد دينه ، أو لان القانون يتعقبه اذا لم يسدده » يخلص « رويس » الى أن التقسيم الافتراضي بين مدينين موسرين وآخرين معسرين ، لا يعنى ، تقسيم العالم بين طائفتين ، بقدر ما يعنى الانقسام ، بين اليسر كحالة ايجابية ، يقابلها حالة العسر ، الذى يتمثل فيه الحرمان » (١١) .

وقد قصد « رويس » بتحليله هذا في التمييز بين المدينين الموسرين ، والمعسرين ، أن يعطى صورة ، للكيفية التى « تحدد

---

* المترجم : يعنى ، نفى الاعسار عن الطائفة الاولى ، ونفى اليسار عن الطائفة الثانيي .

بها عموما ، الصيغ التى يمكن الاعراب بها عن الارادة والمعرفة في موقف الاثبات الايجابية البناءة » (١٢) ٠

وان كان من غير الواضح أن يكون في تصوره هذا ، قد تصدى للمشكلة المطروحة ، بالكامل ، لان النقطة الاساسية ، التى ينبثق منها هذا الحل ، هى أنه ، بالرغم من أن « اللاعلاقة » النمطية ، والمنطقية ، أساس ضرورى ، لكل فكرة ، لكل فعل ، ينتهى في التحليل النهائى ، الى حالة « نفى » واحدة ، لاى شيء ٠٠ ولكن « رويس » يرد على ذلك بقوله « ان النفى المحض ، لا يمكن أن يكون له دور في تفكيرنا العملى ٠٠ ولا في حياتنا » (١٣) ٠

ذلك اننا مشدودون ببعض القيم : والمصالح ، والتى تحول « اللاعلاقة ، وفقا لها ، من صورتها النمطية المنطقية ، الى صورة غير نمطية ، تمدنا باصطلاحين ، أو بفرضين ، أحدهما مثمر ، وأكثر فائدة ، وأكبر قيمة عموما ، من الآخر » (١٤) هما : « نعم » و « لا » بل كيف نتعرف على الخاصية الذاتية ــ أو الشخصية ، لكل منهما ، في وعينا ، وفي ضوء مواقفنا المتعارضة ، وطرائق تفكيرنا ، من خلال أوضاع غير نمطية ، لموضوعات فكرية ، أو ارادية في علاقتها بعضها ، بالبعض الآخر ؟ ٠٠ بل وكيف اذا نظرنا الى « نعم » و « لا » ، نظرة موضوعية : ثم طابقنا بينهما ، وبين أقوالنا ، أو أفعالنا المتناقضة ٠٠ كيف نستطيع أن نبين أن هذه الاقوال ، أو الافعال ، تختلف ــ بيقين ــ في بنائها المنطقى ، بعضها عن البعض الآخر ؟

كتب « رويس » في هذا الصدد ٠٠ يقول « اننا لاسباب قد تكون عملية ، في اساسها ، وقد يكون لها اهمية عظمى من الناحية النظرية ، في كثير أو في قليل من العلوم الدقيقة ، وفي نطاق معظم شئون الحياة واحداثها ، وفي السلوك وفي المعرفة ، قد نواجه من خلال رأى « مثبت » أو فعل ، أو حالة عقلية ايجابية ــ على أحد موضوعين متعارضين ، كل منهما ينطوى على « نفى » للآخر » (١٥)

ولو قرأنا هذه السطور حرفيا ، لوجدناها ـ فلسفيا ـ بلا معنى ؛ لانها تطابق بين حالة الوعى (كموقف اثبات) وبين موضوع الوعى (مثل طائفة المدينين الموسرين) ومع ذلك ، فان رأى « رويس » لم يكن على الدوام الذى جانبه التوفيق فى توضيحه ، بقوله اننا ، نقبل أى موضوع ، باعتباره حالة عقلية ، بل كتصرف عقلى * (وهذا ادعى الى أن ينسب الى نظريته الارادية فى المثل) ٠

ذلك ان رأيه ادعى الى القول بأن القيمة العملية ، أو الفائدة الناجمة عن الموضوع الذى نقصده ، يصلح كدلالة على حالتنا العقلية ، فضلا عن أنه يساعد فى تقرير الخاصية المنطقية بالاثبات أو النفى ، لتصرفنا العقلى ٠ فاذا كان لأى موضوع ، حددناه لهدف معين ، قيمة عملية أكبر ، من نقيضه ، كان ذلك دلالة ، على موقفنا الايجابى منه ، وهو ما يساعدنا على اعلان ارادتنا بقبوله بصيغة الاثبات ٠

أما اذا كان الموضوع الذى حددنا الغرض منه ، أقل قيمة (أو فائدة) من نقيضه ، كان لذلك دلالته السلبية ، مما يحملنا على أن نعرب عن ارادتنا برفضه ، بصيغة النفى ٠

ومع ذلك فهناك مشكلة أخطر ، تكمن فى هذا السؤال : فما الذى يقصده « رويس » هنا ٠٠ بالموضوع ٠٠ ونقيضه ؟ ٠٠ هل هما ـ كما يقول فى المثال الذى ضربه عن المدينين الموسرين والمعسرين ـ ما يتضمن كل منهما من نفى (أو نقض) للأخر ؟ ٠٠ كما فى قولنا ٠٠ شيء ٠٠ ولا شيء ؟

هنا ٠٠ تعترضنا فى هذه المشكلة ، صعوبتان :

الاولى : أننا اذا قبلنا تعريف « رويس » للنقائض (أو الموضوعات المتناقضة) على ذلك النحو ، فاننا لن نستطيع أن

---

* المترجم : لاحظ الفارق بين حالة العقل ، وبين تصرف العقل ٠

أن نقدم معيارا مقنعا للاحكام الخاطئة ، التى تصدر بصيغة الاثبات ، ولا الاوامر اللاخلاقية التى تصدر بهذه الصيغة ٠

فلو قال شخص أن : ٢ + ٢ = ٥ ٠٠ فان ذلك يعنى أنه يفترض أنه ينطوى على قيمة أقل من نقيضه * ٠٠ لكننا بالتأكيد ، لا نريد أن نخلص من ذلك الى القول بأن الشخص الذى صدر منه ذلك الحكم ، يقف منه موقف النفى ٠٠ أو أن حكمه بأن ٢ + ٢ = ٥ حكم سلبى ٠

ولو أن شخصا أمر ، شخصا آخر بأن يسرق ٠٠ فذلك يعنى أن التصرف المطلوب (السرقة) أقل قيمة من نقيضه (عدم السرقة) وأننا قد نقع في خلط من الناحية الخلقية ، والمنطقية ، كما اذا قلنا ـ مثلا ـ أن هذا الامر سلبى ، وان قولنا : « لا تسرق » هو الايجابى ٠

والثانية : أنه اذا كانت الموضوعات المتناقضة ، متناقضة منطقيا ، فان « رويس » لا يستطيع أن يكمل المهمة التى حددها لنفسه ، بأن يقدم الصمام الذى يفصل بين صيغة الاثبات ، وصيغة النفى ، على نحو متكافىء من حيث الشكل ٠٠ وهو ، انما يستطيع ذلك فقط ، اذا استطاع أن يبلور قيمة الاختلاف بين الموضوعات التى ينفى بعضها ، البعض الآخر ، المتناقض معها ٠٠ أو ٠٠ التى يناقض بعضها البعض الآخر الذى ينفيها ٠

وفي ضوء هذا التفسير لوجهة نظر « رويس » فان التمييز بين الاثبات ، والنفى ، يبدو وكأنه مفروض ، قسرا ، وذلك عندما نقرر بصيغة الاثبات أن الفرض « ٢ + ٢ = ٤ » أكثر فعالية في اثره ، من قولنا بصيغة النفى : ان عكس ذلك غير صحيح ، لان « قولنا أن ٢ + ٢ : لا تساوى : ٤ » غير صحيح ، ليست قضية مطروحة ٠٠

---

* المترجم : والنقيض هنا هو الحكم الصحيح بأن : ٢ + ٢ = ٤ ،

فالفرض الاول أبســـط ، ومباشر ، حتى ولو كان الفرضـان ، غير مختلفين في أثرهما حسابيا •

هذا فضلا عن أنه ، اذا كانت قيمة الاختلاف بين هذه الفروض، تبدو غامضـــة ، فان الاختــلاف بين الاثبـات ، والنفى ، غامض أيضا •• وهكذا يتبين أن المديار القيمى ، لكل من الوعى بكلمتى « نعم » و « لا » يصبح كالسفينة الجانحة •

على أن ثمة سببا واحدا ، يرجع اليه فشل نظرية « رويس » في ضوء هذا التفسير ، وذلك انه دعا الى تطبيقها بصورة شمولية ، ولو أنه استبعد امكان ذلك صراحة ، فقد كتب انه « لا يمكن أن يوجد نفى محض عدوما » ومن ثم لا يمكن أن توجد « نعم » و « لا » بصورة مطلقة محضة •• لان النفى •• يعبر عن معنى محدد فقط ، عندما يمكن أن نحدد الشيء الذى ننفيه في أية حالة معينة » (١٦) •

ذلك أن « اللاعلاقة » قد تكون لها خواص مختلفة ، تعتمد على ما اذا كان لها موضـــوع يمكن أن يأخذ طريقه الى العمل ، أو كان مجرد فرض ، أو نوع ، أو طائفة ، لاشـــياء كائنة فعلا ، أو على حد ما وصفها به « رويس » كنماذج على درجة أو بحالة جيدة من التكوين •

فمثلا عندما يرى علم اللاهوت في اثبات وجود الله ، نفيا للعالم الفانى ، فان هـذا « النفى يختلف ، بريندا على الاقل / في بعض الحالات الهامة ، كمـا يختلف منطقيا ، وميتافيزيقيا ، عن النفى العادى للكتب المقدســـة ، التى يعتبر موضوعها جزءا أو نوعا من الكينـونة » (١٧) •

وعلى هذا النحو ، تبدو نقطة الضعف لمنطق رويس ، واضحة في أن الاثبات ، والنفى ، ليسـا موقفين محددين ، يلتزمهما العقل في وصف أى نوع لاى موضـوع ، وانما هما شكلان من أشكال التفكير غير المطلق •• وعلى العكس من ذلك يمكننا أن نحـــدد الخاصية

المنطقية للاثبات ، أو النفى ، فقط ٠٠ إذا عرفنا الخاصية المنهجية للموضوع المقتضي اثباته ، أو نفيه ٠

وقد ذكر « رويس » في مقاله ، أمثلة ، عن النفي ، توضح أن أهدافه ، كانت محددة ، لا من ناحية اهتمامه ، با صطلاحات الاثبات ، أو النفى عموما فحسب ، وانما كان اهتمامه كذلك ، منصبا بصورة أكبر ، على نوع واحد من الاصطلاحات التى تعبر بصفة خاصة ، عن الاوامر الاخلاقية ، والتربوية ، والدينية ٠

وفضلا عن ذلك ، فان فكرة الفعالية ، يجب أن تدرس ، في اطار الجذور الاولى ، لفلسفة « رويس » حول الشرعية ، ونظريته في التفسير ٠ على الرغم من أن « رويس » ، أشار بهذه المناسبة ، الى الشرعية باختصار فقط ، ولم ترد منه أية اشارة صريحة بصدد التفسير ، فان معالجته لفكرة « اللاعلاقة » تنبىء عن محاولاته الاساسية التى قامت عليها فلسفته الاخيرة ٠

واذا كان تحليله ، يتسم بالاستقصاء ، فهو يحرص على دعم حججه بالامثلة المؤيدة ، بمعنى أن صيغة الاثبات ، أو صيغة النفى ، تتحدد عنده ، في معظم الحالات ، على مقتضي الموقف الذى يتخذه الشخص الذى يوجه اليه الامر ، ٠٠ وكان « رويس » واثقا في هذا الصدد ، بأن « النصيحة » المشجعة « التى نقدمها لاطفالنا » ستوقظ فيهم الحوافز المجزية « بينما ، تشعل الاوامر الناهبة لديهم ، « النزوع على الفور ، نحو التمرد على نصيحتنا لهم» (١٨) ٠

فالاوامر التى توجه بصيغة الاثبات (ويكنى بها « رويس » ـ بغير حق ـ الحوافز المجزية أو النصيحة المشجعة) تستوحى التزام الشرعية ٠٠ أما النواهى ، فيقصد بها النهى عما ليس شرعيا ، مع أن « رويس » يزعم أن ثمة استثناءات لهذه القاعدة ، بمعنى أن الاثر الذى نترقبه من اجابة الامر ، لا يتوقف على الصيغة التى يصدر بها ، سواء بصيغة الاثبات ، أو بصيغة النفى فقد يصدر

الامر ايجابيا ، لكن المخاطب به ، لا يستشعر أى تجاوب مع الآمر ، فيمضي بدون أي أثر على الإطلاق •

وقد قارن « رويس » بين اليهود في تيه سيناء ، وبين أتباع المسيح ، في حين أن « الوصايا العشر » صدرت ـ على حد قوله ـ لتدعو ذوى النيات الشريرة ـ قلوا ، أو كثروا ـ والعصاة ، وقطاع الطرق ، والذين تتوعدهم التوراة ، بالوعود حتى يخضعوا •• ومن ناحية أخرى ، فان الاقوال والمواعظ المقدسة ، تصدر المخاطبين بها ، بصيغة الجماعة ، في ضوء ما ينشأ من العلاقات المتشعبة بين الاب •• وأبنائه •• أو بين الراعى •• والقطيع الضائع •• وتولد الثقة ، والاتجاه الى الاستماع إلى واعظ واحد ، يتجه ليه ايمان الجميع به وحده ، وهو وحده الذى يملك القدرة على الجزاء (١٩) •• أى أن استجابة المخاطبين بهذه الاوامر ، الى شرعيتها ، هى اذن ، عامل هام في فعالية الاثر المترتب ، على صدور الامر ، بما في ذلك ـ ضمنا ـ صياغته المنطقية التى صدر بها •

* * *

هذا وقد اعترف « رويس » بأن أحدا لن يستطيع ـ وفقا لمناهج المنطق التقليدية ـ أن يصف معنى الوعى لدينا بكلمتى « نعم » و « لا » بالوصف المناسب ، وانه لذلك ، وضع اعتبارات منهجية ، وقيمية ، واجتماعية ، قد تساعد على الاحاطة بالمشكلة ، كما انشأ منطقه في التفسير ، الذى بلغ به درجة عالية من الدقة ، في الاعمال التحليلية •

ورغم هذه المجابهة الفلسفية المحكمة ، لم يقدم « رويس » ، معيارا محددا للوعى بكلمتى « نعم » و « لا » فضلا عن أنه كان يعرف أن تحليله ، يمكن على أحسن الفروض ، أن يبرر الدعوة المتواضعة ، والتى تدعو في الجانب الاكبر منها (على صعيد الفلسفة الاخلاقية والدينية ، والتربوية) الى امكانية التمييز بين

الاوامر التى تصدر بصيغة الاثبات ، وتلك التى تصـــدر بصيغة النفى ، وذلك على ضوء دراسة المواقف التى تستوحيها *

وحتى لو كانت الدعوة المتواضعة : غير صحيحة ، فستظل كفرض سيكولوجى ، محل تساؤل ، وبالرغم من ذلك ، فهى ليست بغير أهمية ، ويكفى أنها تشـــير الى « اللاعلاقة » حين تظهر فى تجربتنا ، وتســتخدم دائما لاغراض خاصـــة ، وتسفر عن نتائج « تبرز الاختلاف » ٠

فاذا كانت خاصية (اللاعلاقة) من حيث غايتهـا وأثرها ، مجهـــولة ، فســيظل دور الادراك (أو الوعى) فى كل من كلمتى « نعم » و « لا » ، احدى حالات الغموض الفلسفية ٠

---

* المترجم : أى يستوى أن يكون الامر ، بايجاب شيء ، أو بنهى عن شيء ٠

* المترجم : يقصد الاوامر التى تتضمن أمرا بفعل (اثبات) أو نهيا عن فعل (نفى) ٠

الهـــوامش

١ ـ جوزياه رويس « أبحاث في المنطق الحديث ، ومضـمونه السيكولوجى » اعيد طبعه ضمن «مقالات رويس في المنطق» (دانييل سروبسون ـ ١٩٥١) ٠

٢ ـ المرجع الســابق ٠

٣ ـ رويس « مشكلة الحقيقة في ضوء مناقشة حديثة » أعيد طبعه ضمن مقالات رويس في المنطق ٠

٤ ـ رويس ـ « النفى » أعيد طبعه ضمن مقالات رويس في المنطـــق ٠

٥ ـ المرجع الســابق ٠

٦ ـ المرجع الســابق ٠

٧ ـ المرجع الســابق ٠

٨ ـ المرجع الســابق ٠

٩ ـ المرجع الســابق ٠

١٠ ـ المرجع الســابق ٠

١١ ـ المرجع الســابق ٠

١٢ ـ المرجع الســابق ٠

١٣ ـ المرجع الســابق ٠

١٤ ـ المرجع الســابق ٠

١٥ ـ المرجع الســابق ٠

١٦ ـ المرجع الســابق ٠

١٧ ـ المرجع الســابق ٠

١٨ ـ المرجع الســابق ٠

١٩ ـ المرجع الســابق ٠

دراسة واقعية

حول فلسفة الشك

في عالم سانتايانا

بقلـــم

موريس جروسمان

استاذ الفلسفة بجامعة فيرفيلد ، كونيكتيكان ٠٠ رائد ومعلم الفلســـفة ، والعلوم الانســـانية ، حصـــل على أجازة من جامعة كولومبيا ٠٠ كتب عن سانتيانا ، في فلســـفة الجمال ، والفلســـفة الامريكية ، والمنهج الفلسفى ٠٠ وتتركز اهتماماته في الموسيقى ، ولعبة الشيس ، والتنس ٠

تلاشت تدريجيا ، البحوث الفلسفية ، التى تتناول « الواقع الواقعى » (أو الواقع الواقع) وعلى سبيل المثال فهوستوس باشلر كتب في نظريته عن « التكافؤ المنهجى لاصل الاشياء » والتى تنطوى على محاولة له في هذا الشأن ، يقول : « من سوء الفهم أن نتساءل عما اذا كان ما يطرح (في الفلسفة) يتناول « المثل » ـ « أم يتناول ٠٠ نظام الوجود » (١) ٠

على أنه يبدو لى أن فلسفة سانتايانا في أصل الاشياء ، تمثل المحاولة الفلسفية الكبرى ، كبداية صحيحة ، في طريق الواقع ، وهو ما سنحاول توضيحه ، في دراستنا التالية بعد ٠٠ مع مايستبين خلالها ، من تعارض أو غموض ، يكتنف مثل هذه المحاولة ٠ ولكنها ـ نزولا على ما يقتضيه الايجاز ، والتركيز ـ سنقتصر في دراستنا على مجالين ٠٠ هما ٠٠ عالم المادة ٠٠ وعالم الجوهر ٠

وعالم المادة ، عند سانتايانا ، هو عالم الوجود ، أو ٠٠ الموجودات ٠

أما عالم الجوهر ، فهو عالم المطلق (وقد نحتاج هنا الى كلمة بديلة) * ٠٠ والمطلق لا يوجد ٠٠ وانما هو واقع ٠

ولكى نواجه فكرتين ، كفكرة الوجود ، وفكرة الواقع ـ اذا أردنا أن نفهم الطريق الصحيح الى سانتايانا ـ لا بد لنا ، أن نحذر الاجابات التقليدية ، حول هذه الكلمات ، وأن نستخرج ما في جعبتنا الحالية ، والتى يزنها بها سانتايانا ، ويرى ـ التزاما بسلوكه ، في هذين الطريقين المبدأيين (مبدأيين بالتساوى) للكينونة * ،

---

* المترجم : ربما فهوم نظرية المثل ، عند أفلاطون ، فان المادة ، اذا كانت تتمثل في شيء موجود فان الجوهر ٠٠ فكرة وجود ذلك الشيء ٠٠ أو هو فكرة الشيء ذاته ٠

* المترجم : هذان الطريقان هما : فكرة الوجود ٠٠ وفكرة الواقع ٠

ولكى يستطيع التمييز بينهما ـ أن يتفادى ـ بصدد دراسة ـ التداعيات الرنانة ، وغيرها من الاعتبارات المعنوية أو الخلقية ، التى قد تضفى على أحدهما ، دون الآخر ٠

وتعتبر هذه الحيدة ـ بداية ونهاية ـ بالنسبة للوجدانات الفلسفية ، من أعظم العناصر أثرا ، فى حالة الاختيار بينهما ٠٠ ولذلك حاول سانتايانا ، أن يتجنب ما أعتقد أنه من أخطاء الفلسفة التقليدية ، مثل اللجوء الى طرائق التمييز ، والتصنيفات ، على أساس ، التفضيلات الاخلاقية المختلفة ، بينما رأى أن يلجأ الى طرائقه الخاصة فى التمييز ، وذلك باستخلاص ، عوالمه الخاصة ، دون أن يحفل بواقعية الاشياء المطلقة ، ولا بالخير المطلق ، لان أيا من هذه العوالم ، لا يمكن توصيف خصائصها هكذا ٠٠وذلك باعتبار أن سانتايانا خطط لفلسفته فى أصل الاشياء ، على أساس اطراح أسباب الخلط ، الذى وقعت فيه فلسفتنا فى الماضى ، وخاصة فى اتجاهاتها نحو تشبيه قوة الواقع ، بقوة القيم ، ووضعهما معا ، على مستوى واحد ، فى القمة ٠٠

وكان « سانتيانا » يأمل أن يصدر كتابا عن أخطاء الفلسفة ، بما فى ذلك أخطاء الفلسفة الافلاطونية القديمة ، والتى رأى فيها ، سفسطة يراد بها « تطويع الطبيعة للاخلاق » وربطا زائفا بين التفوق ، والوجود ، وبناء خاطئا للعلاقة بين الواقع ، والقيمة ٠٠ ثم نعى على أفلاطون أنه استبعد الموجودات الحسية والدنيوية ، بينما آثر عليها ، المثل بمفهومها الفكرى لهذه الموجدات ٠

وعلى هذا القياس (والذى نضعه فى اطاره المبدئى) خص الكائنات العليا ، والوجود ، بهذا المضمون الفكرى : بينما حرص « سانتايانا » ، حرصا شديدا ، على تجنب مثل هذه التفضيلات الافتراضية ، على نحو ما سنرى بعد ٠٠ الى درجة أنه صرف النظر عن محاولاته التى بذلها فى تصنيفاته الخاصة ٠

هذا .. وقد اتجه البحث الفلسفى ، في التراث الغربى ، الى استبعاد : الفلسفة الافلاطونية ، والاتجــاه نحو المطابقــة بين « الكينونة » في اطارها الكلى ، أو في اطار أقرب الى الواقع ، وبين المعانى الكلية (أو الشمولية) للقوة .. والخير .. ذلك أن حجتــه فيما يقال عن فلسفة أصل الاشــياء ، تستند الى بديهية تقول : ان توجد الاشياء الاخرى متساوية ، خير من ألا توجد .. هــذا في الوقت الذى كانت الانظمة الفلسفية (وبغض النظر عن الحماس الدينى المعروف) مثل فلسفة «سبينوزا» و « هيجل » : تدعو الى فرض المساواة بين الكائنات العليا ، أو بين الوجــود وبين القيم العليــا .

وهكذا يبدأ « سانتايانا » من منطلق هــذه الآراء التقليدية ، والعقلانيــة ، والدينية عن الكون .. وعنده أن مثل هــذه الفلســفات الحالية ، تجرد الانسان من انسانيته (بينما تضفى ــ بغيرقصد ــ الصفة الانسانية على الكون) وذلك بالارتفاع بقــدرة الانســان الغامرة على الابداع ، وتقويم المثل ، بالرؤية التى تبلغ بها الى النجاح المنشود على الصعيد الكونى .

على أن مثل هذه الفلسفات ، من شأنها أن تتحول بحصــان العربة المطلوب ، الى حصان يطير بأجنحة الخيال .. بينمــا أن العالم قد يحتل مكانا أفضل ، لو أن الواقع .. والقيمة ، لم يفتقدا مكانيهما من العداوة في أفكارنا ، ولو أننا ترسمنا في آمالنــا ، ومثلنا ، عالمــا موائما لواقعنا .. أما التفكير بأن الكون هو مانريده هكذا .. على نحو ما .. بينما هو ليس كذلك ، فانه يتــرك أثرا أسوأ مما يكون لو أننا تفهمنا ببساطة ، التناقضات ، والاختلافات العامة .. بين العالم كما هو .. والعالم كما يجب أن يكون .

ومع التسليم بأن العالمين .. القائم .. والممكن (أو المأمول) ليس متميزا ، أو مقبولا ، نهائيا (وليس من الغموض الى القول

على نحو ما ، بأننا لا نستطيع تفهمه) فباستطاعتنا أن نلتفت الى هذا التصدع المأساوى ، للقاعدة الاولية في التفاوت بين الاشياء، وأن نعمل على علاجه بكل ما لدينا من قوة .. وهو الامر الذى يدعو الى الاهتمام بتعديل ما يحتاج الى تعديل ، باقتراح عالم يتجاوب مع ما نبذله من الجهود الاخلاقية ..

وثمة ما يمكن التدليل عليه بقوة من أن عالم « سانتايانا » قد يشبع فعلا ، رغباتنا الاخلاقية ، مما يجعل من بذل الجهود من أجل الأخلاق ، أمرا ذا مغزى ، على صعوبته ، ويدعو الى التزام الجادة في طريق الصواب دائما .

ومن هذه المغالطة ، تتولد مغالطة أخرى ، ترفض بشدة ، قاعدة التفاوت على أساس الواقع ، والتفوق ، والتى لا مناص من قبولها (أى القاعدة) كما هى (على ما سنرى فيما بعد) ومع ذلك فيلزمناأن نقترب أكثر من فلسفة « سانتايانا » في أصل الاشياء ، لنتبين كيف تتشابك الاهتمامات الاخلاقية بالتفضيلات التى يزخر بها الوجود .. وذلك انه يوجد ـ كما ذكرنا ـ نوعان من الواقع ، طبقا لنظرية « سانتايانا » هما ، الوجود ، والكينونة ، الا أن كلا منهما ليس أقل ، ولا أعظم من الآخر ، كما أنه لا يستأثر بصفة « القيمة » ، دون الآخر .

ومن هنا يبدأ « سانتايانا » مما انتهى اليه الفلاسفة الافلاطونيين ، وفلاسفة اللاهوت من طرف .. ومما انتهى اليه الفلاسفة الماديين ، من الطرف الاخر ، ليخلص من ذلكالى القول، بأن ثمة قيمة لكل من الوجود (عالم المادة) والكينونة (عالم الجوهر) فضلا عن القيمة السلبية أو انعدامها ، في كل منهما،أيضا .

فالقيم التى يتصف بها الوجود ، ترتبط بغيبيته ، وعفويته، وظواهره الخارجية ، وخصوبته ، وقوته الهائلة في التكاثر .. ولكن الوجود أيضا يتكاثر بصورة فوضوية ، ويزخر بأسباب المنازعات

المأسوية ، التى لا حدود لها ، ولا منطق ، ولا عقل ٠٠ مخيف (لاحظ أننا نستطيع أن نستخدم بعض هذه الاوصاف لوجوه الخير ٠٠ أو الشر في الوجود) ٠

هذا ٠٠ وقد استطاع « سانتايانا » أن يحتفظ بحيدته الاخلاقية ، ازاء هذا الموضوع بقدر ما أمكن له ذلك ، كما أنه في تحقيقه لعالم المادة ، لم يصدر عن شعور بالخوف ، أو بالاعجاب ، أو لمجرد التعبير عن ايمان غير مشروط أو عدم ايمان به ٠

وكذلك عالم الجوهر ، ليس مجرد اطار محدد لافضل ما نأمله للبشرية أو للكون ، وانما يعيش الناس ، متعلقين بالآمال ، والمثل ، والقيم ، والحياة المتوازنة منطقيا ٠٠ وان كان ذلك لا ينسينا أن الجوهر ، كما يكون لاشياء نحبها ، أو نعجب بها ، بما تستلهمه مشاعرنا نحوها ، يكون أيضا ، لاشياء سيئة ، أو لا مذاق لها ٠

وكما ينطبق وصف القيمة ـ أو انعدامها ـ على المادة ، ينطبق أيضا ، على الجوهر ٠

ذلك أن لكل شيء في الوجود ٠٠ جوهر ٠٠ فكما أن لاوبرا « دون جيوفانى » جوهرا فان لشعر الرأس جوهرا : وللقذارة ، وللقسوة الخ ٠٠ جوهرها ٠٠ ولم يشعر « سانتايانا » بالحرج الذى شعر به السقراطيون ، بالنسبة للاشكال غير المرغوب فيها ٠٠ لان الجواهر ٠٠ لا نهائية ٠٠ وديموقراطية متساوية ، ٠ ٠ أما المفاضلة بين جوهر الاوبرا ، أو شعر الرأس ، أو القذارة ، الخ الخ ٠٠ فمسألة تخص الانسان ، ومشاعره ، في تفضيل هذا ٠٠ أو ذلك ٠

فالجواهر ، ليست هى التى تصنع الاشياء ، وانما هى ٠ ٠ كما هى ٠٠ على النحو الذى يمكن أن نعرفها به ، أو ـ أحيانا ـ نفكر فيها ٠٠ بل انها في الواقع ، ان صح تسميته واقعا ، غير محدودة بزمن ، أو بقوة ، فضلا عن أنها تتميز بالحيدة من حيث صفتها الاخلاقية ٠٠ هذا ولم يكن ولع « سانتايانا » في هذا الصدد ،

بالتركيز على الجوهر ناشئا ـ بالتأكيد ـ عن اجتزاء بالبعض من الكل .. لان الجوهر ـ مثله المادة ـ لا يتميز بأية أفضلية ، ناشئة عن تقديس له ، أو تهيب منه ، .. فقد كان « سانتايانا » يقول أحيانا ، انه من الجنون أن نعبد الجوهر .

عالم الجوهر ، اذن لا يعدو أن يكون عنصرا افتراضيا ، يصلح كمعيار ، للتفضيل ، أو التبديل ، وانه بلغ من الدقة ، بحيث لايمكن أن نعتبره كوسيلة هيأتها لنا الطبيعة ، لنختار على أساسها ، وفقا لرغباتنا ، رغم تحديد نطاق كل من عالمي المادة والجوهر ، مما يتحدد به اختيارنا في هذا المجال الرفيع في فلسفة أصل الاشياء .. فهل يمكن في نفس الوقت ، أن يتخلص الانسان من عناده ، ومعارضته في هذا الصدد ؟

ان تسمية عالم الجوهر ، كنهج للفكر ، أو كواقع مطلوب ، أو كاختيار أخلاقى ، هو ذات الاختيار الاخلاقى الذى يشف تماما عن طبيعته الحكمية ، مع أن الاختيار ، قصد به ، أن يتم هكذا .. ليحررنا من أية تصور حول اختيارنا .. كما أن ممارسته تتم ، على هذا النحو لتمنع افتراض ، أو خلق « طبيعة موسومة بالسمة الاخلاقية » .

وقد عالج « سانتايانا » ذلك ، بأن خص الكينونة ، بالجوهر .. ولم يخص الوجود به ، وجعل الجواهر متساوية ، ولا نهائية ، ودون أن يضع ـ لا صراحة ولا ضمنا ـ أي تفاضل أخلاقى ، بين الكينونة ، وبين الوجود .. وهكذا ، كان « سانتايانا » ، محايدا جدا بينهما ، وربما يرجع ذلك الى التفرد الذى تميز به كفيلسوف ، على نحو ما وضح فعلا ، حين حدد اطار كل منهما ، ووضع تعريفا له ، وخطط لهما بعناية ، بما يفصح عن هذه الحيدة .

وهكذا يتبين أن وظيفة عالم الجوهر ، أن يظهر هذه الحيدة الكاملة في مواجهة الفكرة الخاطئة ، عن تحيز الانسان في التمييز

بينهما ، وان كان سانتايانا ، يميزه فعلا ، وهو بفعله هذا ، يكشف عن انحيازه ، ان لم يكن بالقول الصريح ، فبتقديره له ، واصراره على ذلك التمييز .

ثم انه من الخير — وهو خير فعلا — أن نعنى بالفصل بينهما نهائيا ، على ألا تفوتنا ، ملاحظة الاصل في عدم اختلافهما ، والذى يجب أن يتولد منه وعلى أساسه ، التفضيل والتبــــديل ، لاننا باعترافنا بهما ، ستكون لدينا مقدرة عظيمة على الاختيار، تجنبنا مغبة الميل نحو اعطاء أهمية زائفة ، أو خادعة لرغباتنـــا ، أو مخاوفنا ، ومن ثم نطرح عن أنفسنا توهماتنا الخيالية عنها .

وهكذا كان « سانتايانا » يستهدف ، تأصيل رؤيتـــه ، في ضرورة أن يكون اختيار الانسان ، اختيارا محددا مرتبطا بالزمان والمكان ، وأن ينتزع نفسه — في نفس الوقت — من أسار التحيز ، وان كان ذلك يقتضي أيضا — وكأثر عكسي ذاتى — أن نطبقه حتى على دوافعنا التى تجنح بنا الى التمييز بين عالم الجوهر ، وبين عالم المــادة ، وأن ينطبق أيضا على أى اتجاه نحو تعليق أية أهمية كونية كبرى لمثل هذا التميز .

وقد غامر « سانتايانا » — كما سنرى بعد — بخلق عنم لاصـل الاشياء . كمنهج شمولى في الميتافيزيقا ، سواء ليحتفظ به ، أيضا بوضعه القائم ، خصيصا ، أو كأفضل ما وصل اليه .. ولا نعـــدو الحقيقة ، اذا قلنا ، ان فلسفة أصل الاشياء عند « سانتايانا » تنهض بذاتها ، كأساس لرؤية ممتدة ، سواء لمـا يجب أن تكون عليه ملكة الاختيار ، أو للاختيارات الحكمية .

ولو أنعمنا النظــر ، في الاثر العكسي ، وما ينطوى عليه من الغموض ، على النحو الذى أشرنا اليه ، لاستبان لنا ، أن عـــالم المــادة ، ليس له الا مفهوم واحد ، فيما تعنيه مناهج الاشــياء المادية ، أو الموجودات المحسوسة ، من خلال علاقاتها الظاهرة ،

بعضها بالبعض ، وان عالم الجوهر ، ليس له الا مفهوم واحد ، فيما تعنيه ، مجموعة المناهج للافكار والمثل غير المنظورة ، وغيرها من الادور التى تستبين لنا بالالهام ، أو بالادراك .

ومع ذلك .. (وان كان من الملاحظ أن « سانتايانا » نفسه ، لم يوضح ، أو يجلى ، الغموض الذى لابس مثل هذه البيانات ، بينما نراه عصرا – في الواقع – على الربط بين الاشياء ، مثل ربطه بين الطبيعة ، وفكرة الطبيعة ، أو بين الجمال ، والشعور بالجمال) فبوسعنا أن نقول أيضا ، أن عالم المادة ، هو في فلسفة « سانتايانا » تصنيف قائم بذاته ، وأن أى جوهر ، هو عنصر في مثل هذا التصنيف ، وكذلك عالم الجوهر ، هو تصنيف آخر ، قائم بذاته ، ومن ثم فان أى جوهر ، يعتبر مع غيره من الجواهر ، عنصرا لذات نفسه * .

وقد استفاد « سانتايانا » من هذا التصنيف ، لكل من عالمى المادة ، والجوهر ، باعتبار ، أن الجوهر ، هو جوهر لذاته ، أو لكيانه المنطقى .. ومهد الطريقة المناسبة « لبلورة أفكاره » ، على النحو الذى استوعبه منها ، لكى يميز بالطرق التى تلائمه ، بين الاشياء التى يختارها لهذا التمييز .

على أن كلا من عالمى المادة والجوهر – كمناهج فكرية لجوهريات أكثر أو أقل تعريفا – يعتبر بذاته جوهرا .. ومن ثم ، فهى منظورة ، أو غير موجودة ، وعلى حد تعبير « سانتايانا » : شأن مناظرة الجوهر ، بالوجود ، لا تعنى التقسيم بين الموجودات ، وهكذا .. يصعب وضع منهج لاصول الاشياء ، بهذا المعنى . وقد كان الموقف الذى اتخذه « سانتايانا » ردا على النقاد في هذا الصدد والذين لم يجدوا في مناهجه ، ما يستأهل الاقتناع بها ، وفضلوا

---

* المترجم : أى انه ، بينما يكون الجوهر ، عنصرا للمادة في عالم الماديات ، فانه يعتبر عنصرا لذات نفسه ، في عالم الجوهريات .

مفاهجهم ملم عليها ، هو أنه ، أطرح ثقته ، وتصميمه الذين كانا مدخلا لعوالمه بما فيها عالم المادة ٠

فهل كان « سانتايانا » جادا في تخلصه من عوالمه التي كرس لها جهوده سنوات عديدة أسس خلالها منهجه الشخصي والاختياري في التفكير ؟

والجواب : أن « سانتايانا » ٠٠ كان جادا في طريقين :

ـ انه كان جادا ، أولا ٠٠ في التعريف بدور التخيل الاختياري في فلسفة الاشياء ٠

ـ وكان جادا ـ ثانيا ـ في استخدام مناهجه في النطاق الذي قصد تحديده ، بحيث يتسع لهؤلاء الذين شاركوه في رؤيته ، بصدد ثباتها ، وشموليتها ، من حيث هي ٠٠ وكانت هـــذه الجدية من الناحيتين المذكورتين ، وذلك الغموض المتعمد ، بمثابة صـــدى لاحساس ، أشبه بالحزن الباسم في فلسفة سانتايانا كلها ٠

ولعل ما أثير من التساؤلات ، حول ما اذا كانت هذه العوالم المختارة على هذا النحو ، والتي ظلت عارية من أي دفاع في مواجهة ما وجه اليها من النقد ، تكفي وحدها ، لوضع الاطار الذي تتخذت فيه وظيفتها المزدوجة لفلسفة أصل الاشياء ؟ ٠٠

ذلك أن هذه العوالم ، تعتبر عند « سانتايانا » ٠٠ التركيبـــة المفضلة من « الحقيقي ، والضروري » ٠٠ والتي ربما وجدت طريقها في سائر الفلسفات ، كما أن طريقي الرؤية اللتين أشرنا اليهما ، يتسمان بالشمولية ، والتناغم ، في رأي « سانتايانا » ، وتشكل ما يسمى بالازدواجية أو الرؤية الدرامية ، وربما قصد بعـــوالمه تلك ، أن تقوده الى بلوغ « حقيقة غير مزخرفة » ، وأن يرى من خلالها جوهر فلسفته هو نفسه ٠

وهذه هي كلماته ، التي لو تتبعناها ، لساعدت في القاء الضوء على تخليه عن فلسفته الخاصة في أصل الاشياء ، وذلك على الرغم

دل أن ذلك « التخلى » (أو التنازل) كان ضمنيا دائما ، الا أنه وضح في صراحة موجعة ، فيما تضمنته كلماته التى ختم بها كتابه عن « عوالم الكائنات » في هذه الملاحظة الهامشية ، لعمله الكبير ، حيث يقول فيها :

وعلى العموم .. لا بد من تجنب سوء الفهم ، لنتـــذكر أن الجوهر والمادة والحقيقة .. والروح .. ليست في رأيى - مناطق كونية منفصلة ، ولا هى منفصلة من حيث ماهيتها ، ومن ثم فهى متداخلة . وهى خلاصة مناهج المنطق التى تعنى بوصف ديناميكية الطبيعة ، في أدائها الفريد ، واستبعاد ما لا ضرورة له من الاشياء غير الموثوق بها (٢) .

فأما عن قوله بالجوهر ، والحقيقة ، والروح ، ليست مناطق كونية منفصلة ، فذلك أمر واضح ، لكن قوله بأن عالم المادة يمكن أن نرى فيه « خلاصة مناهج المنطق » ، فتلك - كما كانت دائما - مسألة أخرى ، لان ما يقال عن المادة ، هو - كما رأينا - نفس ما يقال ، وبنفس المعنى ، عن الوجود ، وهو ما ينتمى الى الفلسفة الكونية ، ومن باب أولى ، هو جزء أساسي من فلسفة أصل الاشياء ، ولكننا رأينا أيضا (ونرى مرة أخرى) أن المعنى المستخلص من تمييز علم المادة ، هو بمثابة تصور لجوهر ما ، وهذا الرأى الاخير ، هو الذى دعا « سانتانايا » الى أن يهيب بالفلاسفة ، أن يركزوا اهتمامهم على الجوهر ، وعلى فكرة الوجود .. أما المادة ، فقد دعاهم الى أن يتركوها للعلماء ، فهم أولى بأن يواجهوها مباشرة ، وهكذا .. يبدو أنه .. حتى عالم المادة ، يتأرجح الحل بصدده ، بالنسبة لمناهج المنطق ، وقد استطرد « سانتايانا » في ملاحظته بهذا الصدد ، قائلا :

« الجوهر .. ليس موضوع ايمان .. وبالنسبة لعالم المادة ، لم أقترح نظريات .. وكل ما طرحته حول عالم الروح ، لا ينشىء منهجا لنظرية المثل .. لا قضاء وقدر .. لا فلسفة للتاريخ .. لنعيد

جناء التاريخ الاخلاقى للروح ·· لم يبق الا لغة الشعر ، والدين » ·

وواضح ، أن خلاصة ما ترخص به « سانتايانا » حول المطالب المذهبية القائمة في فلسفته من أصل الاشياء ، عبارة عن استرجاع (أو اجتـــرار) لذلك الازدواج الذى طبعت به فلســفته ، فهـــو أفلاطونى ، وروحانى في حياته ، وهو ـ مرة أخرى وبالمعنى الدقيق ـ يعتبر آخر جماعة « البيوريتان » * حيث يقول في ذلك :

« ان الحياة الآخرة ، تجىء ، ويتحول العالم الى دخان ، فما الذى سيبقى الحقيقة ، الا الروح ، التى تظل تنادى صاحبها ، دون أن تصحب معها أى تصور من تلك التصورات التى كانت يوما ما تاريخا لنا ·· ؟ » ·

ومثلما فعل بروسبيرو (أو شكسبير) حين تخلى عن عقدرته في الابداع الفنى ، آخر الامر ، كذلك فعــل « ســانتايانا » وهــو في القمة ، بعد أن وضع أسس فلسفة أصل الاشياء ، وفي اللحظـــة التى كانت قد أشرفت فيها على الاكتمال ·

---

* المترجم : نشأت جماعة البيوريتان في بريطانيا ، في عصر الملكة اليزابث ، وحكم أسرة ستيوارت وهى جماعة قامت للدعــوة الى اصلاح الكنيسة الانجليزية ، وتطويرها ·

الهـوامش

١ ـ جوستوس باشلور « فكرة المنهج » (نيويورك ـ جامعة كولومبيا ١٩٦١) ٠

٢ ـ جورج سانتايانا « عالم الكائنات » (نيويورك ١٩٤٢) ٠

بعض ملاحظـــات

حول مذهب سانتيانا فى الشك

بقـــلم

هيرمان ج . ساتكامب

أستاذ الفلسفة بجامعة ، تامبا ، وحصل على أجازة (التفوق) من جامعة فاندربلت وهو الناشر العام لاعمال سانتايانا ، وألف مع جورج سانتايانا دليل الوثائق ١٨٨٠ - ١٩٨٠ ونشر مقـــالات عن سانتايانا ، وهوايتهيد .

(١)

وضع « سانتايانا « في كتابه » نظرية الشك ، والايمان بالحياة » نظريته الاساسية ، الكاملة في الشك . وقدجاءتصياغنه للنظرية ، صياغة « ديكارتية » حرفيا ، من ناحية ، انه كان يبدأ باستظهار معتقداتنا السائدة ، التى اتخذها موضوعا للنقد ، والتشكك ، ويرتد بها ، الى النقطة التى اقتضاه الشك فيها أن يبدأ منها ، الى أن يصل بها الى بديهية مؤكدة .

وقد أسفرت هذه الصياغة الحرفية الديكارتية ، عن وصف درامى للاسلوب الذى اتبعه « سانتايانا » والذى انتهى منه الى نتيجة عكسية ، لمذهب » ديكارت » من حيث المعنى المقصود ، « بالتأكيد » الذى يراد الوصول اليه في ختام الارتداد عن طريق الشك .

وهذا « التأكيد » ، لا يمكن منطقيا ـ طبقا لفكر » سانتايانا « ـ أن صلح كأساس لاية معتقدات ، أو لاى مطلب من مطالب المعرفة .. فهو بأسلوبه المتميز ، يصر على أنه ، سواء أكان ثمة شيء يتميز بخاصية غير جدلية ، ونهائية .. وهى نهائية ، لانها لاتقدم الاسس ، أو الامثلة النموذجية ، التى تساعد في اعادة بناء معرفتنا من أساسها ، وهكذا يتضح أن « سانتايانا » قد أعطى من ناحية دفعة قوية ، للتأصيليين (١) (مثل الديكارتيين) بصياغة فكرته عن عدم الجدلية ، وعدم القابليةللخطأ ، والتى يحتاج اليها التأصيليون ، كمدخل لمذهبهم .. بينما هو من ناحية أخرى ، يضرب بكل معنى « للمعرفة الذاتية » عرض الحائط ، بالرغم من ضرورتها الجوهرية ، بالنسبة لموقف التأصليين .. ولم يكن ذلك منه ، خدعة بريئة .. وانما هو كشف لمزاعم التأصيليين ، في تحليلهم المعاصر لمزاعمهم (٢) .. ولذلك فاننا لكى نحدد موقف « سانتايانا » في

هذا الصدد ، نرى من الضرورى أن نعرض بايجاز ، لمضمون المذهب التأصيلى ، الذى هاجمه ..

(٢)

وقد فند « سانتايانا » بشدة ، المذهب التأصيلى ، في كتابه « الشك والايمان بالحياة » متمثلا في ذلك بالديكارتيين ، الا أن ذلك لا يعنى ، أن هذا الشكل من المذهب التأسيسي ، هو وحده الذى حشد له « سانتايانا » كل حججه .. (٣) وانما يمكن القول من متابعتنا للخطوط الواضحة للمذهب ، انه في أقوى بنيان له ، يتكون من خمسة نقاط :

١ - ان كل وحدة ، من وحدات المعرفة ، اما أن تكون غير مباشرة .. أو مباشرة .. وكل معرفة غير مباشرة ، تستند في تبريرها ، آخر الامر الى معرفة مباشرة .

٢ - ان المعرفة المباشرة ، غير قابلة للجدل ، أو الخطأ ، بمعنى أنها يمكن أن تتعرض للشك ، أو الغلط بأية حال .

٣ - ان اكتشاف المعرفة المباشرة ، يتم - في الواقع - بالارتداد الى دليلها ، المؤصل لها .

٤ - ان المعرفة المباشرة .. يقينية . بمعنى أن الشخص الذى يعرف ، زيدا من الناس ، فانه لا يعرفه فحسب ، وانما يعرف (مباشرة) أنه يعرفه .

٥ - انه بمجرد اكتشاف المعرفة المباشرة ، يمكن لأى كان أن يبدأ في اعادة بناء معرفته ، من أساسها .

ولا شك أن وضع برنامج تأصيلى قوى ، ينطوى على فوائد عديدة ، نجتزىء منها ، بثلاثة ، وهى :

أ - وضع نظام تأصيلى قوى يكون قادرا على الرد على الشك ، بأوضح ، وأوثق وسيلة .

ب - أن الشخص الذى يعرف .. لا يشير فقط الى انه يعرف ، فانما يجب أن يشير أيضا الى طبيعة ، هذه المعرفة ودليله عليها .

جـ ـ ان لاى كان ، أن يعرض (على الاقل نظريا) برنامجا ، لتأصيل معارفنا ، من أساسها ، باستخدامه لقواعد الاستنتاج المناسبة ٠

(٣)

(أ) ثار الخلاف في البداية بين « سانتايانا » وبين أنصار نظرية التأصيل ، عندما أنكر ، عدم جدلية المعرفة ، أو عدم قابليتها للخطأ ٠٠ لمجرد الارتداد بها ، لتأصيلها عن طريق الشك ٠٠ فهو وان كان يوافق على امكان كشف معرفة مبرأة من الخطأ ، أو لا تقبل الجدل ، عن طريق الشك ، الا أنه ينكر على هذه المعرفة ، أن تكون لها صفة تأصيلية ، تساعد في وضع قاعدة أساسية ، لاعادة بناء المعرفة على أسس عقلانية ٠

وهو يدلل على ذلك بقوله أن النتيجة النهائية لاى تحليل ، يقوم على أساس منهج الشك ، تنطلق من قاعدة الاحساس بالوجود الذاتي ، في اللحظة التى نحس خلالها بوجودنا * ٠٠ فاذا كان ذلك ٠٠ فان منهج الشك لدى « سانتايانا » ـ مثله مثل المناهج التقليدية في الشك ـ يعتبر منهجا طفيليا ، ومع ذلك ، يستخدم «سانتايانا» المعيار العقلانى الذى تستخدمه النظرية التأصيلية القوية ، في محاولة ، لايجاد معرفة ذاتية واضحة ٠

ثم انه ، خلال استطراده في البحث ، يستبعد كل المعتقدات ، ودعاوى المعرفة ، التى لم يقم عليها دليل يقينى ، أو تؤكدها حقيقة ذاتية واضحة ، ثم يدفع بمنهجه في الشك الى نهاية مختلفة تماما ، عن تلك التى انتهى اليها ، أصحاب النظرية التأصيلية ٠

هذا ، وقد يقتضي شرح الخطوات الدقيقة لمنهج «سانتايانا» في التأصيل عن طريق الشك ، مجالا أوسع مما تحتمله هذه السطور ،

---

* المترجم : والتى تعبر عنها ٠٠ عبارة «ديكارت الشهيرة» : « أنا أفكر ٠٠ فأنا موجود » ٠

ومع ذلك ، فان الخطوة الاخيرة ، وما لها من دلالة عظمى في هـــذا الصدد ، تستحق منا اهتماما خاصا ٠٠ وذلك أن المراحل الاولى في هذه الخطوات ، تناولت ، تجميع المواقف التقليدية ، مع ملاحظة ، أن معتقداتنا التى اعتنقناها عن العالم الفيزيقى ، والتاريخ ، والوعى الذاتى ، والزمن ، كلها تعرضت للشك ٠

وقد أثار « سانتايانا » ، في المراحل الاخـــيرة من منهجه في التأصيل ، تساؤلا انتقاديا عما اذا كانت توجد ، أو لا توجد ، عقيدة بلغ الايمان بها حدا مطلقا ، أى كعقيدة ، لا يمكن أن يتصـــور أن تتعرض للشك ، أو الغلط ٠٠ وكان – حسب التقليد السائد في عصره – يبحث « معطيات » التجربة ، ويقرر أن المرء ، حينما يتطلع الى التجـــربة وحدها ، فهو انما يتطلع الى ما يندرج في اطـــار الشك والايمان ، وهنا يكمن الوثوق ، الذى نحصل عليـــه ، من خـــلال الاستقصاء التشكيكى ٠٠ وحتى اذا سلمنا بذلك ، فان هذا الوثوق ، يعتبر نوعا منفردا ، طالما أنه لا يعتبر ، مجرد » فرض « أو حكم ، وان كان الاولى أن يوصف بهذا الوصف الاخير ٠

ومن المهم الآن أن ندرك الفكرة الاساسية لمدخل »سانتايانا« ٠٠ لان هذه الفكرة قد اختلطت في كتابه عن « الشك والايمان بالحياة » بأفكار ومبادىء أخرى من فلسفته (مثل الجوهر) ، ولو أن الفكرة الرئيسية ، تبدو واضحة مستقلة ، من بين غيرها من الموضوعات ، وما اكتنفها من الصعوبات ٠

وتقول هذه الفكرة ، باختصار ، وفي بساطة ٠٠ بأن هنـــاك « معطى » معين في لحظة معينة من لحظات الوعى (أو الادراك) ، ذلك بغض النظر عما اذا كنـــا نستطيع أن نفهم ، أن حقيقـــة « المعطى » هى ببساطة ٠٠ كما هى ، بمنأى عن ايماننـــا به ، أو تشككنا فيه ٠٠ « فالمعطى » ٠٠ هو ، ما هو ٠٠ على النحو الذى توثقنا به منه ٠٠ الا أن الوثوق هنا يبدو ، فارغا من مضـــمونه ، بالنسبة لمـــا نريد وضعه من الاسس ، لتأصيل المعرفة ، ولانه ٠٠

وثوق افتراضي ، قائم على أساس ، اعتقادنا ، لا على أساس اثبات هذا الاعتقاد ·· وانما يكون هذا الوثوق فقط ، حينما نكون المعرفة خاصة « لمعطيات » معيارة في وقت معين ، بمفهوم القاعدة الحسية ، للمعرفة الذاتية ·

على أن ثمة طريقا آخر ، للوصول الى نفس النقطة ، اذا قلنا أن شخصا يسعى للوصول الى ما لا يرقى اليه الشك أو الخطأ ، فانه - في رأى « سانتيانا » - قد ينساق الى معلومة خالصة عن الشيء الذي يريد معرفة ·· فخلوص المعلومة ، يضمن له ، خلوصها من أي شك حول « المعطى » ولكن ذلك ، يرجع طبعا ، الى أن الشيء لم يكن من الاصل محل أي اعتقاد كان، حتى يمكن الشك فيه أو التوثق منه ، بمعنى أنه ، ليس هناك ·· يقين تأصيلى ، أو معرفة ، يمكن أن تعرض ، للاستيثاق ، بطريق المعرفة الذاتية في ذات اللحظة ، لخلو هذه المعرفة الذاتية من أى مضمون يقينى ، أساسا * ·

وقد كتب « سانتايانا » يقول : ان منهجه في المعرفة الذاتية « لم يكن دعوة عامة للناس أن يتحولوا جميعا ، بملكة ، أو موهبة، المعرفة الذاتية ، ولا هو ادعاء من جانبى بأننى قد أصبحت واحدا من هؤلاء ، وانما قصدت ، أن أقيم الدليل على أن الاستدلال في مسائل الايمان ·· مستحيل ·· » (٤) ·

(ب) ويصف « سانتايانا » ·· « المعطى » بأنه جوهر ، وأن جوهر ، يقال عنه ، أنه خالد ، أو أبدى ·· يعنى أن كينونته ، لا ترتبط بزمان ، أو مكان ، وانه شمولى ، وأنه ليس ذاتا خاصة ، بالصورة التى تضعها المعايير النظرية ·· وكان « سانتايانا » ،

---

* المترجم : بمعنى أن المعرفة لشيء ما ، قد تكون محايدة ، بين الشك واليقين ، وعندئذ ·· ما الذى سنطرحه للتشكيك ؟ ·· ازاء معلومة موصوفة بأى ، يقين ، ايجابى ، بقبولها ، أو سلبى ، برفضها ، وقد أطلق الكاتب على هذه الحالة ، بالمعلومة الخالصة ·

* المترجم : يقصد بالمعطى ، الفرض الذى نضعه لامر مطروح للبحث أو للاثبات ، أو القياس الخ ·

عالمنا تماما بالعديد من الصعوبات ، التى تكتنف وصفه «للمعطى» بأنه جوهر :

« هذه الكلمات (« جوهر » ٠٠ أو عالم الجوهر) وكل ماتناولته عن هذا الموضوع ، ربما كان من سوء الحظ ٠٠ ذلك انني ، أنشأت مذهبا ، يعتبر بالمفهوم التقليدى ، متقدما عن عصره ٠٠ وهو مفهوم يثير السخرية مباشرة ، في الاوساط الراديكالية الحديثة ، بينما يخيف هؤلاء المحافظين ، الذى قد لا عسهم بسوء ٠٠ وانى آسف ٠٠ ولكن هذا الامر ، الى جانب أنه أثر بسيط لنفس المذهب ـ والذى تعرض بغير شك لتفاهات أخرى عارضة ـ قد أحاطت به جملة دعائية ، من مختلف الكتاب المغرضين ، صيغت بعبارات ، في منتهى الفظاظة ، بلغة هذا الوقت ٠٠ والمسألة لا تعدو أن تكون محاولة لطمس وضوح ، ما هو واضح فعلا ، والتهوين من شأن كل ما بقى من الفروض والقرائن ، والايمان بالحياة » (٥) ٠

وبعبارة أكثر ملائمة للغة العصر (وان كانت أكثر فظاظة ، وأبعد جدا عن الجادة) استقر الاقتناع لدى « سانتايانا » ، بأننا اذا نزلنا بمعرفتنا الى حدود ما هى عليه من الوضوح الحالى ، فلربما ، استخرجنا معلومة (أو معرفة) لا يرقى اليها شك أو خطأ ٠٠ الا أن هذه العصمة ، من الشك أو الخطأ ، انما ترجع في حقيقتها الى حالتنا المتواضعة من الوعى (أو الادراك) بحيث لا يمكن تسميتها : معرفة بأى شكل من الاشكال ، وبالتالى ، لا يمكن أن تقدم الاساس لتأصيل المعرفة ، وبنائها من خلال ايماننا الواضح ذاتيا ، أو من خلال مزاعمنا حول المعرفة ٠

* * *

(د) فلو كان هذا التحليل الذى وضعه « سانتايانا » لمنهجه في الشك ، صحيحا ، فانه يمكن التمييز بين نظريته الرئيسية عن ذاتية المعرفة * ٠٠ وبين مذهبه الواسع الانتشار عن «الجوهر» ٠

---

* المترجم : النابعة من الاحساس الذاتى بالوجود ٠

ولمزيد من الايضاح ... دعنا نتمثل ، التمييز بين شخص في لحظة تعرفه الذاتي لأمر من الامور ، وبين ما ينعكس عن هيئة المعرفة (لتفسر الأمر) على شخص آخر ، وليكن هو الفيلسوف الموكل بملاحظة .. فسنجد أن الشخص في هذه الحالة من معرفته الذاتية ، لا يستطيع أن يعرب عن أى تأييد ، أو يدلى بأى حكم عن « جوهر » الموضوع الذى استلهم معرفته ذاتيا ، في التو واللحظة (أو على حد تعبير « سانتايانا » « بوعيه الظاهر) لان هذا التأييد ، أو ذلك الحكم قد يتعرض للخطأ ، وعندئذ ، لا يعتبر أنه فوق الجدل ، او الغلط .

وقد بدا « لسانتايانا » ، اننا لكى نتوصل الى تأييد ، أو الى الحكم على « معطى » معين ، فلابد أن نعترف ، بما يحقق ذاتية هذا المعطى .. ثم ان مثل هذا الاعتراف (كأن نقول مثلا .. انه الآن ذو لون أزرق) يتعرض بدوره للخطأ .. لان « تحقيق ذاتية الشيء .. يمر بلحظتين . أو ثانيتين .. أو لمحتين ، للاستلهام .. تتحقق بينهما » ذاتيته « .. » (٦) ؟

فاذا كان « تحقيق الذات » ، يثير هذا النوع من العلاقة الزمنية ، فان من المتصور اذن ، أن يخطىء المرء ، في تحقيق ذاتية الشيء ، خلال الزمن الذى يفصل بين ادراكه له الآن .. وادراكه له من قبل (ولو بلحظة واحدة) .

وربما نجد طريقا آخر ، للتوصل الى نقطة مماثلة : كأن نقول مثلا ، ان الاعتراف ، وتحقيق ذاتية الشيء (أو المعرفة) تتطلبان تطبيق نظريات على « المعطى » .. وهكذا .. تثار مسألة سوء التطبيق .. وعلى ذلك فانه ، بالنسبة لاى شخص ، يكون في حالة معرفة ذاتية لتوه « يتركز كل مجهوده البطولى ، في أنه لا يؤيد .. ولا يفصح عن شيء .. سوى أن يعرب فقط عن ملاحظته لما وجده » (٧) .

وهذه الملاحظة ، هى ما تنطوى عليه النظرة الفاحصة الخالية

من تعبير ، لما ندركه بوعينا ، عند رؤيتنا العابرة « للمعطي » ٠٠ فهي ليست حكمـا تتطلع به الى تحقيق ذاتية « المعطي » دون أي انحياز ، أو اعتقاد ، أو حكم (٨) ٠٠ على نحو ما لاحظ « سانتايانا » من أن أى شخص في حالة معرفته الذاتية ، لتوه ٠٠ « لا يشغل » نفسه بأية شكوك ، لانه ليس لديه ما يعتقده » (٩) ٠

ومع ذلك لم يحاول « سانتايانا » ، أن يقنع الناس ، بموقفه من المعرفة الذاتية اللحظية ، بقـدر ما ركز اهتمامه على مغزى النتيجة الختامية التى استخلصها من منهجه في التأصيل عن طريق الارتداد التشككي ٠٠ وكان من بين الوسائل التى توصل بها الى هذا المغزى ٠٠ انه سأل ، كيف يمكن للمراقب الفلسفى ، أن يصف حالة المعرفة الذاتية ، اللحظية ، وان كان يستطيع على الاقل ، أن يبدى تأييده لها ٠ ورب سائل يسأل ـ فرضا ـ عما اذا كان المراقب قادرا على وصف معلومته ، التى استقاها من معرفته الذاتية عن شيء مثل « يوجد هنا الآن ضمادة حمراء » ؟

وفوق ذلك ٠٠ اذا كان مثل هذا الوصف مطابقا ، وكانت حالتنا الشعورية ، التى أسـهمت فيما وصـفنا به ذلك الشيء ، في بلوغ المعرفة الذاتية التى لا يرقى اليها خطأ أو شك ، فهل نسـتطيع ، بقواعد الاستنتاج المناسـبة ـ على الاقل نظريا ـ أن نعيد بنـاء معرفتنا من خلال مثل هذا التأصـيل الذاتى الواضـح ؟ ٠٠ لكن « سانتايانا » ينكر بشدة ، أن يكون مثل هذا الوصف ، مطابقا ٠٠ بمقولة أن المعـرفة الذاتية ، هى مجـرد معلومة بريئـة ، عن « المعطى » ٠٠ وغالبا ما يقال أن ثمة شيئا ، حاضرا في الوعى ٠٠ ربما هو « هـذا » الذى نتطلع اليه ٠٠ ولم نحكم عليـه بشيء على الاطـلاق ٠

فاذا سأل سائل : ما هو هذا الشيء ؟

ويجيب « سانتايانا » .. هـو الشيء المحقق بذاته .. فتسو ما كثر *

وعندئذ قد يقول قائل ، « ان هذا هو هكذا .. أو قد يقول « ان الاحمر هو الاحمر » .. وذلك اذا كان تحترق الصفة اللونية لا يتعدى « هذا » * .. وعلى حد تعبير « سانتايانا » .. « ان الوضوح الذاتي ، أي الخط الاساسي لقوة الملاحظة ، قد يتوه بين التوهمات اللغوية ، ولا دن المعرفة في شيء .. ولكننا فقط ، نجد الفهم الصحيح ، المبرأ من شوائب الجدل ، فيما تعبر عنه بعض الاحاسيس الذاتية المحددة ، أو في الالهام ، أو في التعريف » (١٠) .

ولذلك ، نرى « سانتايانا » يصر في كتابه « نظرية الشك ، والايمان بالحياة » على أنه في مستحيل الوضوح ، فان أول يقين (وليس الوضوح الذاتي) يجب أن يتطلع اليه المرء ، هو التحقق ذاتيا من جوهر الشيء « المادي » :

« فبدون هذه الفرضية (تحقيق ذاتية الجوهر) يستحيل علينا ، أن نقول شيئا ، أو نعتقد في شيء ، عن أي موضوع ، أو نعترف بأي جوهر ، كما لا يمكن بالتالي تحديد أي تغيير .. ثم أن هذا اليقين الضروري ، سيكون من المستحيل اثباته أو حتى ، الدفاع عنه ، طالما ان حجة ، تفترض ، تحقق ذلك اليقين .. وهذا ما يجب أن نتقبله من قواعد اللعبة ، اذا أردنا أن نلعبها جيداً » (١١) .

فاذا كان هذا التحليل ، صحيحا : فان أي وصف للوضوح الفعلي ، في لحظته ، وتحققه الذاتي لابد أن يخضع للشك فيه ،

---

* المترجم : كما اذا سأل أحدهم عن صفة الفسفور مثلا .. فأجابه المسئول : بأن الفسفور هو الفسفور .. (كائنا ما كان .. أو كائنا ما يكون) .

* المترجم : أي اذا كان تطلعنا للمعرفة ، قاصرا على اللون ، دون غيره من الصفات الاخرى .

وبالتالى فلا يعتبر وضوحا ذاتيا .. « واذا اعتبرت .. ما هو (الجوهر) وكيف يظهر .. فانى أرى أن ظهوره ، يعتبر عارضا ، بالنسبة لى ؛ لان الاساس فيه ، أن اكتشفه أنا ، من جانبى » (١٢) وعندما يستخدم « سانتايانا » كلمة « جوهر » ليسير فقط الى الوضوح الفعلى ، فرب قائل يقول أن معرفة الجوهر ، ترقى فوق الشك ، أو الخطأ ، بالمفهوم الاصطلاحى للجوهر ، ايما كان .. أما عندما يستخدم هذا اللفظ (الجوهر) ليعنى به وصف خواص أخرى للوضوح الفعلى ، فان هذا الوصف لا يرقى فوق الخطأ أو الجدل ، ما لم يكن — كما يقول « سانتايانا » — موضع ايمان ، وليس مجرد معرفة ذاتية .

وواضح ، أن المضمون الكامل ، لمذهب « سانتايانا » والواسع الانتشار ، عن الجوهر (وما خلعه عليه من أوصاف متميزة ، . . كالابدية ، والذاتية ، والمطلق ، وغير ذلك من الاوصاف النوعية التي تتصف بها بعض خصائص الجوهر ، مثل .. أصفر .. وزاوية .. وهندسي .. الخ . .) قد يختلف عن الناحية الرئيسية ، عن منهجه في التأصيل عن طريق الشك ، فضلا عن أن هذا المذهب الواسع الانتشار ، يخضع للنقد وللشك ، كغيره من المذاهب ، ولو أنه أثبت أن أية معلومة خالصة لاى « معطى » تكون قائمة على أساس من المعرفة الذاتية اللحظية يمكن — بمجرد فهمها — أن ترقى فوق الخطأ والشك .

* * *

(٤)

(أ) يتسم الشك عند « سانتايانا » بالراديكالية كما يتميز بأنه ، كامل ، ولذلك ، فهو في رده ، على أصحاب المذهب التأصيلى القوى ، ينكر على أية معرفة سلوكية ، أن تكون فوق الخطأ أو الشك ، وبالتالى ، فهو ينكر حاجتنا لاى أسس ضرورية ، لاعادة بناء معرفتنا على المبادىء ، التى حددها التأصيليون .. ولا غرابة

في ذلك ، لان أى منهج تشكيكي جديد باسمه هذا ، لا بد أن يكون قد أقام برنامجه ، على أن أية معرفة سلوكية ، لن تكون قادرة على الاستجابة له .. وذلك لان المنهج الراديكالى في الشك ، يتطلب اقامة دليل ، مؤداه : « أن هناك معرفة ما » ولكنه لا يسمح باستقام هذه المعرفة ، من أية بديهية ، وبدون ذلك ، لا يمكن اقامة الدليل المطلوب (١٣) .

ومنهج الشك « لسانتايانا » ، لا ينطبق على النظرية التأصيلية القوية ، فحسب ، بل وينطبق أيضا على غيرها من الاشكال التأصيلية الاخرى . فلو فرضنا مثلا ، أن ثمة معيارا حسيا نظريا ، يقضي بالتدليل على أن المرء لا يحتاج الى معرفة سلوكية ، تنبعث بنا المعرفة من أساسها ، فانه لا بد وأن يكون على معرفة أو علم - مباشرة - بخاصية المعيار الحسي ، الذى يرقى فوق الخطأ والشك دون أن تكون بحاجة ، الى اثبات أنه يعرف ذلك (مباشرة) لان كونه يعرف « أنه يعرف » مسألة محل نظر ، فليس ما يضمن لنا أنه ليس مخطئا ، بينما أن معرفته المباشرة للمعيار الحسي لا ليست كذلك .

ومع هذا ، فان مدخل « سانتايانا » (ونقولها مرة أخرى ؟ مدخل تقريرى ، بالنظر الى احتجاجه بان أية معرفة في أى شكل من أشكالها ، لا يمكن أن ترقى فوق الخطأ والشك حتى لو كانت لها خاصية مباشرة ، اوصريح فعلى قائم على أساس المعرفة الذاتية اللحظيـة .

وبناء على ذلك ، فان موقف «سانتايانا» - اذا صح - سيحتاج الى اعادة بناء المعرفة ، في أى شكل من أشكالها ، التى تقوم على أساس ، معرفة لا تقبل الخطأ ، أو الجدل .

* * *

(ب) ولم يحاول « سانتايانا » - خلافا للمذهب التأصيلي - أن يفند منهج الشك ، وانما على العكس فانه وافق عليه ، وذلك

رغم أن موافقته تلك لا تعنى انكارة للمعرفة .. خاصة وأن الكثير من سوء الفهم ، يرجع الى الانطباع بما يعنى أن الشك، هو الرفض ، بينما لا يعتبر الرفض عملا تشكيكا ، وانما هو - أي الرفض - يصدر عن اعتقاد يزيف ما يقع من تأييد لاى حكم مسبق. أما الشك بمفهومه الحقيقى ، فيهدف فقط ، الى تحليل ، اعتقاد ما ، بغرض الكشف عما ينطوى عليه ذلك الاعتقاد ، من مخاطر الغموض أو عدم الثقة ، من الناحية المنطقية ، باعتبار أن المعرفة التى تستند الى دليل ، تبلغ بدليلها مرتبة الايمان بها (١٥) .

وعلى ذلك فان المعرفة ، عند « سانتايانا » تعبر في جانب منها ، عن شيء من الايمان بها ، بالنظر الى ما قد يشوبها من احتمال الخطأ أو الشك ، ولكنها ليست مستحيلة ، مطلقا ، بل انها على العكس من ذلك ، تعتبر جوهرية ، بمفهومه ، كفيلسوف مذهبى ، وان كان يفرق في هذا الصدد بين نوعين من الفقه المذهبى:

« ان أى مبتدىء من الفلاسفة المذهبيين ، يستطيع فقط ، بما له من حس وخيال مؤثر ، أن يفترض الاشياء على النحو الذى تبدو له به ، أو على النحو الذى يعتقد ، فيما يجب أن تكون عليه ، فاذا ما صدم في افتراضه فانه سرعان ما يتبرأ بشدة ، من أية علاقة تربط بين معرفته ، وبين شعوره وقد أصررت دائما ، على وجود هذه العلاقة المزدوجة ، وضمنتها فلسفتى المادية ، ولست في ذلك متعصبا ، وانما .. أنا فيلسوف ، ولى فلسفتى في مذهب الشك.

وصحيح اننى ، أؤيد فكرة النسبية ، وان كنت أبدو في ذلك، مذهبى النزعة ، لاننى أرى بوضوح ، ان أى كائن حى ، لا يمكن أن يوجد منفصلا عن التربة التى نشأ منها ، وأن دوافعه ، وأفكاره سرعان ما تتأثر بها ، وبتركيز واضح .. حيث يكون ، قد تأثر خلال ذلك بما تزود به من المعارف الحقيقية . وان كنت أرى يقينا، أن مثل هذه المعارف لو أخذت شكلا تخيليا ، أو أخلاقيا على اطلاقه، فانها يجب أن تتبلور بشكل محدد ، في حسه ، وغريزته ، وبالتالى

فان معارفته الحقيقية ، يجب عندئذ ، أن تكون بمفهومها النسبى ، نسبية أيضا ، في علاقتها بطبيعته ، وليست مجرد الهام خارق ، استوحاه من بيئته ، كما هى بذاتها » ٠

وهكذا ٠٠ يبدو أن « سانتايانا » في علاقته بالتأصيليين ، يوافق على متابعة المنهج التشكيكى طالما كانت هناك ، معرفة ، يراد تأصيلها ٠٠ بل انه في الفصول الاخيرة من كتابه « الشك والايمان بالحياة » أصر على امكانية ، اعادة بناء معارفنا على أساس من الوضوح (١٧) ، على الرغم من الافتقار الى صمام فكرى ، يضمن هذا التحقق من اعادة بنائها ٠٠ وعلى أية حال فقد كان منهج الشك ، لدى « سانتايانا » ، من الوضوح ، الى حد أنه ـ لو صح ـ لكان بمثابة ، هزيمة للمذهب التأصيلى الذى يقوم على أساس المعرفة التى لا يرقى اليها ، أى شك أو خطأ ٠٠ وفي الوقت نفســـه ، فانه ـ أى منهج الشك ـ يساعد في تقويم الوصف الخاص الذى وصف به ، « سانتايانا » ٠٠ المعرفة ٠



الهوامش

١ - هذا البحث تطرق باعداده من مجلس الدراسات الفلسفية (١٩٧٦) وبتمويل الجمعية الفلسفية الامريكية .

٢ - انظر ويليام اليستون في « صور من المداخل المتميزة » المجلة الفصلية للفلسفة (يوليو ١٩٧١) من موضوعات المعرفة السلوكية .

٢ - على الرغم من أنني ، لن أستطيع عرضها في هذا البحث القصير ، اعتقد أن حجج سانتايانا تنتمي بوضوح للصياغات المعاصرة ، والانتقادات الموجهة للتأصيلية ، وأذكر بخاصة بعض أعمال ر . م - تشيشولم ، في كتابه « الفلسفة » (انجل وود كليفس نيوجيرسي - برينتس هول ١٩٦٤) وفي نقد : ابزوس أون للمذهب التأصيلي في كتابه « المعرفة والعقل والطبيعة » (نيويورك راندوم هاوس ١٩٦٧) وبعض المقالات الاخيرة والبحوث لويليام ب اليستون التي شرح فيها وأبرز (شكل) « التأهيلية الضعيفة » .

٣ - في القسم ٤ (أ) حاولت أن أظهر كيف أن حجة سـانتايانا تنطبق على شكل آخر للمذهب التأصيلي .

٤ - جورج سانتايانا » أبولوجيا رومي تاسوا « في فلسـفة جورج سانتايانا - (نيويورك ١٩٥١) .

٥ - سانتايانا » اعتراف عام « .

٦ - سانتايانا « الشك والايمان بالحيـاة » (نيويورك - منشورات دوفر ١٩٥٥) أنظر أيضا الفصل الثالث .

٧ - المرجع السابق .

٨ - جون لاشيش « العقيدة . الثقة . الايمان » ذى سـاوثرن جورنال للفلسفة) ملخص ١٩٧٢ .

٩ - سانتايانا - نظرية الشك .

١٠ - سانتايانا « منهج التبرير » .

١١ – سانتايانا « نظرية الشك » .

١٢ – المرجع السابق .

١٣ – ويليام اليستون « نماذج من التأصيلية » بحث غير منشور .

١٤ – قد يكون ذلك مفيدا ، في بحث ، كيف أن موافقة سانتايانا لنظرية الشك ، وصفته بمنأى عن رويس وجيمس .

١٥ – سانتايانا .. « منهج التبرير » .

١٦ – المرجع السابق .

١٧ – سانتايانا – نظرية الشك .

* * *

مذهب الطبيعية ... غير الطبيعى

عند سانتايانا

بقلم

جون ج . ستوهر

* * *

أستاذ الفلسفة المساعد ، وزميل « بول جاريت » بكلية هويتمان « والا والا » واشنجطون .. أمضى دراسته في كلية كارلتون ، بجامعة فاندربيلت وكانت رسالته عن فلسفة جون ديوى في التجربة .. نشر مقالات عن الفلسفة الامريكية في الاخلاق ، والميتافيزيقا ، وفلسفة التعليم ، ونال جوائز التفوق في التدريس .

يقول « سانتايانا » في دراسته النقدية ، لكتاب « ديوى » عن « التجربة والطبيعة » انه ـ أي ديوى ـ كان « بنصف قلبه » مع مذهب « الطبيعة » (١) .

وقد رد « ديوى » على هذا الهجوم ، فوصف ملاحظة « سانتايانا » عن مذهب الطبيعية ، بأنها « مقصومة الظهر » .

ومع ذلك ، فان أحدا لا يكاد يعرف شيئا ، عن هذه المجابهة الصريحة ، بين هذين الفيلسوفين الامريكيين العظيمين ، ولسوء الحظ ، أنها لم تحظ بالاهتمام ، من الناحية الفلسفية .

وبغض النظر عن مدلول مذهب الطبيعة ، وقيمته في الفلسفة ، عامة ، فانه لا يجب النظر الى هذه الملاحظة ، على أنها مجرد تراشق بالالفاظ ، فهى فوق كل ذلك ، تعتبر مصدرا ذا أهمية كبرى ، في تفهم حقيقة الاراء العالمية ، لكل من « سانتانيا » ، و « ديوى » فضلا عن أنها تعتبر أيضا ، مثالا واضحا للملامح الهامة ، التى تميزت بها الفلسفة الامريكية ، وفعاليتها ، بصورة عامة ، والتى بلغت شأوا بعيدا ، لم يظفر حتى الآن بالتقدير المناسب .

على أن ادراك القيمة النهائية لهذه المساجلات ، لا بد ، وأن يفترض سلفا ، تناول المواقف التى أثارتها ، وهو تناول صعب المأخذ ، خاصة اذا علمنا أن « سانتانابا » نفسه ، فشل في جانب كبير منه .

فلنر اذن .. كيف حدث ذلك ؟..

كان « سانتايانا » يفهم « الطبيعة » على أنها « ذلك الكيان التلقائى الحتمى الذى يضم المعتقدات المطروحة في الحياة » فهى تشمل ، حتى معتقدات الاطفال ، والذين يحققون ذواتهم بتواجدهم

الجسدى ، والاهتمام « بالحركة الدائبة ، والافعال الجسدية »
وباختصار .. فان مذهب الطبيعة ، عبارة عن مجموعة المعتقدات
التى « تغطى كل المجال المادى الذى يمكن أن يتسع لاى فعل
مادى ، الى أقصى حد ممكن » وذلك « هو .. عالم الطبيعة » .

ويستطرد « سانتايانا » قائلا : ان الفلاسفة يصنعون - مع الناس - أنظمة فلسفية ، بعضها يتناول (ما وراء الطبيعة، وهى الطبيعة ذاتها .. مع ما يضاف عليها) وبعضها .. يتناول التفسيرات (كما في .. أرسطو .. واسبينوزا) وبعضها يتناول نظريات غير معترف بها (كالمثل) .. (٣) وهذه الانظمة الفلسفية بما تتسع له كل معانى الكلمات ، للتعبير عن المشاعر ، والافكار ، والروح ، والشعر ، وعلوم اللاهوت .. الخ « ترتهن » بهذه الحركة المادية الاساسية ، أو بالاداء الكونى في الحياة .

ذلك « أن المكان الطبيعى » لمثل هذه الاشياء، هو أمر ثانوى، هامشى ، ومن ثم فان مذهب الطبيعة ، يتوارى - في رأى سانتايانا - عندما « يكون العقل ، والروح ، مادة لها .. سواء كانا يعملان من خلالها ، أو مستقلين عنها » (٤) .

وينتهى « سانتايانا » الى الجزم ، بأن « ديوى » .. طبيعى المذهب بأدق ما تدل عليه بعض كتاباته (وبرغم أن هذا المفهوم عن الطبيعة ، لم يكن محددا ، على النحو الذى يبدو أن سانتايانا، كان يعتقده) .

ومع ذلك فلم تبلغ « الطبيعة » عند « ديوى » ، هذا المدى من الانتشار ، وان كان - في رأى سانتايانا - قد أضفى شيئا من الروحية ، والواقعية ، العالم الطبيعى ، حيث كتب في ذلك ، يقول : « في الطبيعة ، ليس ثمة مقدمة .. ولا خاتمة .. وليس ثمة «هنا» وليس ثمة « الان » وليس ثمة « بابوية » معنوية .. ولا مركزا يعلو على غيره ، ليجعل مما عداه ، مجرد توابع هامشية .. ولو كان لمثل هذه العناصر ، أية سيطرة .. لما كان لفلسفة المذهب الطبيعي

وجود » .. ثم أن « بعض الارهاصات المحلية ، أو الاقليمية .. أو بعض الاهتمامات .. قد يحتل مكان الصـــدارة ، من الطبيعة الكونية .. أو يظل في مؤخرتها ، بما يدع ما عداها ، الى طـريق تطوره للارتقاء ، أو يقف به عند منعطف الشك .. أو يبقى كمـا هو .. مجرد مثال من المثل » (٥) .

وعلى هذه الصورة تتضح لنا وجهة نظر سانتايانا ، كمـــا يلى :

ان فلسفة « ديوى » ، تعتبر ، أساسا ، واحدا من الفلسفات التى تغلب الصفة اللامادية و « الفلسفية » على الاحداث ، والمواقف ، والتاريخ ، والصفات ، والمنافع ، والغايات ، ومظاهر الاستعداد ، والتفوق ، باعتبارها العناصر المسيطرة ، كأصل للاشياء .

ثم انها ، فلسفة ، تتسم بصفتها العارضـــة من ناحية ، وبصفتها الطبيعية ، من ناحية أخرى .. فقد حدث أن كانت الحياة الامريكية ، في مطلع القرن العشرين ، وكانت أمريكا « واقعة تحت سيطرة الاحتكار الاقتصادى ، زاخرة بالنشاط المـادى » وما صاحب ذلك ، من الفروض التى اصطبغت بدورها باتجاهات الفلســفة الطبيعيــة (٦) .

وكان « سانتايانا » ، يرى أن الفلسفة في أمريكا ، فلســفة صفقات ، أو استثمارات ، تزخر بها حركة الحياة « على امتدادها اللانهائى لعالم كان ما يزال يحبو في طفولته ، حافل بالمغامرات ، والاكتشافات ، عالم يسوده مذهب الطبيعة » .. وبهذا المفهوم كانت رؤيته « لديوى » أنه المتحدث عن ثقافة ذلك العهد ، بحـكم ما فرضه عليه مذهبه الطبيعى نفسه ، وما صاحبه ، من تعاظم الفنون .. ولذلك فهو كان في طبيعته « بنصف قلبه » أو « بنفسه

---

* المترجم : أى انه بمفهوم الفلسفة الطبيعية ، ليس ثمـة حدود للزمان .. أو المكان .. أو الفوارق الطبقية ، أو السيادية .

القصير » ·· ثم خلص « سانتايانا » من كل ذلك الى القول بأن المذهب الطبيعى ، تحتى من الطبيعة ، الى شأن التجربة ؛ ومن الاهتمام بالعالم ، الى الاهتمام ، بالتـــاريخ ، وقصصه ، ومن الواقع ·· الى المباشرة (بما فيها التجربة) ·

وحتى مع الفرض جدلا ، ان « سانتايانا » قـد تفهم ، موقف « ديوى » وفلسفته ، تفهما كاملا ، ـ وهو ما لم يحدث ـ فلمـــاذا اعترض على هذا الموقف من الناحية الفلسفية ؟

ذلك ان فلسـفة ديوى ـ مثل فلسفة ـ سانتايانا ـ قد تأثرت بغير شك ، بملامح الثقافة السائدة (والتى تعتبر الفلسفة جـزءا منها) وقد تكون بدورها ، تأثرت ـ بشكل أقل بالتأكيد ـ المذاهب التجارية والصناعية ، أكثر من تأثرها ، بالمذهب التجــريبى في العلوم ، أو المذهب الديموقراطى للحكومة ، في أسلوب الحكم ·· الا أن ذلك لا يذهب الى الحد الذى يقال فيه أن فلسفة « ديوى » كانت تدعو الى تبرير كل صور المذهب التجارى ، وهو قول لا يعـــدو أن يكون هرطقة ، لا أساس لها ·

وعلى أية ، فان أية فلسفة ، بما في ذلك الفلسفة الطبيعية ـ حتى وان كانت « بنصف قلب » ـ لا يمكن أن ترفض ، لمجـــرد من هذه العوامل ، والتى يمكن الاعتراض أو عدم الاعتراض عليها ، لانها في الحالين ، تعبر بشكل واضح عن مؤلفها ·· فاذا كان ماقصده « سانتايانا » من تحليله لموقف « ديوى » ·· انه ينطوى على نقد له ـ أى لسانتانيا ـ فان لهذا الاخر موقفه من الطبيعة الذى يجب أن يطرح بقوة ، وأن يفهم أيضا ·· فليس ضعف وجهة نظر ديوى ، راجعا الى أنه مجرد انطباع ذاتى ، (أو شخصي) حتى لو كان ذلك عن « عالم الطبيعة » لسانتايانا ·· فلو كان ثمة ضعف هنـــا ، فمرجعه هو النظرة الى فلسفة سانتايانا في اطارها المحلى ·

وعلى ذلك فان من الامور الحيوية في هذا الصدد ، أن نقـــدر

« لسانتايانا » نجاحه ، في وصفه أو تشخيصه للعـالم المـادى « الطبيعى » ·· وذلك يقتضينا أن نوجه هذا السؤال ؟ ماذا يفعل بالضبط ، هذا « العالم الطبيعى » فيما يقع من الامور « بتلقائية، وحتمية » تقتضي أن نؤمن بها ؟ ·· والجواب :

انه في غالب الامر ، يدفع بنا أساسا ، الى التمييز بين نوعين من الموجودات :

ـ فهناك العالم المادى النشط ·· أو الركيزة الاساسية له، وأجزائه المنفصلة ، في العصور المختلفة ·

ـ وهناك الوعى ، أو الادراك ·· أو الروح ·· التى تعبر عما تستلهمه ، وتربط وتوحد بين المعانى ، والتى يتبلور من خلالها ، المعنى الكامل لحركة الحياة المادية (٧) ·

والآن ·· ما هو معيار « سانتايانا » للمادة ؟·· وما هو الاطار الروحى ، والاساسي الذى يقوم عليه مذهب الطبيعية ؟··

(وقبل أن نعـود الى هذا السؤال ، لا بد وأن نلاحظ ، أن « سانتايانا » ـ بعكس تصريحاته الخاصة ـ كان في معظم الاحيان، يقيس الروح ، لا باعتبارها ، ظاهرة جانبية ، أو كأساس تمهيدى، أو كواقع أولى ·· وانما باعتبارها ، عنصر الاستمرار الوحيد ، في الحياة ونشاطها ، وعالمها ، الذى نعرفه من خلالها · ثم ان المعايير الروحية ، أو الفكرية ، في الفن والدين ، والعلم ، والسياسـة ، والعمل الاجتماعى ·· كلها معايير تتحدد بها حركة الحياة، بالمعنى الذى حدده أرسطو ، باعتبار أنها ، وحدة زمنية ، للوسـائل ، والغايات ، والعمل والانتاج ، والشخصي والموضوعى من الامور) (٨)

هذا الى أن « سنتايانا » كان يتجنب غالبا ، وضع مقيـاس للعالم المـادى ، أو بالاحرى ، فان معياره في هذا الصدد ، لم يكن معيارا ، على الاطلاق (٩) ·

فهو يقول، ان هذا العالم ، لا يمكن معرفته ، وانه لا خاصية له بالكلية ، ثم يقول بصدد احاطته بالمادة ، انه لا يملك سوى التسليم ـ بغير كلام ـ ازاء لا نهائيتها غير المعروفة ، ثم يصفها بأنها غير محددة ، وأنها جزء ، لا شكل له يحبط بالجوهر ٠٠ وان جوهر المادة ـ بالاضافة الى ذلك ـ لا يعتبر مادة بذاته ، فهو شيء « لا مادى » و « لا زمنى » ٠٠ لان المادة شيء غير مدرك بطبيعته ، ولا من حيث امكان معرفته ٠٠ والمادة هى المجال للعقل المادى ، ومن ثم فهى غير طبيعية أو ٠٠ « لاطبيعية » على الاقل بالنسبة للانسان ، اذ هى لا طبيعة لها ، ولا خاصية ٠

وواضح أن هذا التقويم للمادة ، غير مقبول ، وغير ملائم ، لان المادة ، لو كانت ـ كما يقول « سانتايانا » ـ لا شكل لها ، ولا خاصية ، وأنها ـ لذلك ـ لا يمكن ادراكها ، أو معرفتها ، فان تحقيق خواص عالم المادة ، أو « العالم الطبيعى » وتحديدها ، يصبح لا معنى له ، ولا مبرر بمجالات الحياة البشرية ، فضلا عن انه ليس من الواضح ٠٠٠ كيف يتأتى لنا ، أن نشخص شيئا ، لا يمكننا معرفته ، أو تحديد خواصه ، بل ولم يستطع ذلك « سانتايانا » نفسه ، ولو عن طريق مفهوم المخالفة ، للروحية٠٠ وهكذا تبدو نظرة « سانتايانا » للطبيعية ، نظرة يشوبها الخلط، فضلا عن أنها تفتقر الى الدليل ٠

فاذا كان لا بد من معيار دقيق ، يوصلنا الى الوضوح الكامل للمادة ، فانه يلزم أن تكون المادة ، قابلة للتعريف ، وأن يكون لها شكل ، وأن تكون لها خاصية ٠٠ غير أن هذا التشخيص للمادة ، يجب أن يتم في اطار المذهب الطبيعى ، والذى يرفض التقسيم الثنائى الحاد ، بين المادة والشكل ، أو بين المادة والروح ، أو بين المادة والجوهر ٠٠ ومع هذا يلاحظ ـ مرةأخرى ـ أن«سانتايانا» بالرغم من ادعائه بأن المادة لا ملامح لها ، وأنها لا يمكن معرفتها ، فان دعوته الخاصة بالمذهب الطبيعى ، غالبا ما تتخذ الطابع

الدفاعى ، ومن هنا يتضح مدى ما وقع فيه « سانتايانا » خـــلال مناقشاته ، من الخلط بين المـادة كمعنى ، وبين نسيجها * (أو ماهيتها) الذى تتكون منه (١٠) ٠

وقد لاحظ « ديوى » هذا الخلط قائلا : ان « ســانتايانا » في معالجته العملية لاى موضوع أساسي ٠٠٠ يبدو فيلسوفا طبيعيـــا أصيلا ٠٠ (ويميل ـ على حد تعبيره (ديوى) « بنصف قلبـه » الى المذهب الطبيعى) ذلك أن موضـوعات التجـربة ، لم تعـالج كأشياء نوعية مختارة وانما عولجت ، بوصفها امتدادات أصـلية للطبيعة ، تدخل فيها علوم ، كالفيزيقيـــات ، والكيميـــاء ، والبيولوجى « و » لكن « سانتايانا » ، حينما يتعامل مع منــاهج فكرية ، فان فلسفته في « الطبيعية » تتراجع الى اشارات فجة ، عن عبادة الايمان في بعض الحالات ، وضح تماما ، عجز البشرية عن ادراكها ـ ومع تعرية هذه الاشارة ـ فانها لا تعدو أن تكون خيالا جامحا » (١١) ٠

ويقول « سانتايانا » في معرض شرحـه لارائه ، التى خلص اليها عن المادة ، في كتابه عن « نظرية الشــك والايمان بالحياة » وكذلك في كتابه « عالم المادة ٠٠ ان عالم فلســفة « الطبيعية » هو ذاته ، عالم الشيء المـادى على اعتبار أن المادة بهذا المفهوم ، هى وحدة تتخذ شكلا محددا ومعينا ، وشريحة أساسية ، خالقـــة للنشاط والعمل المـادى » ٠

ولذلك فان ربط الجوهر بالمـادة هو بمثابة وجود خاص ٠٠ فلا

---

* المترجم : ورد في الاصل الانجليزى ، التعبير بكل من لفظى Substance , matter بمعنى مختلف لكل منهما ، وكلاهما يعطى بالعربية معنى « المـادة » ، الا أن المـادة بمفهـــــومها الفلسفى ، غير المـادة التى تتجسد شكل الاشياء ، ومظهـــرها وخامتها أو نسيجها ، أو حيزها ٠

الجوهر .. ولا المادة ، يمكن أن يوجد أى منهما منفصلا عن الاخر .. بينما أن عالم الشيئية المادية ، هو في الواقع المظهر المادى، المتجسد في حياتنا اليومة ، وهو التجسيد الواقعي لما نشعر به من حب أو كره ، أو معاناة ، أو احتواء ، أو فشل ، أو تحـــدي ، أو استجمام .

بيد أن « ماهية » الشيء في مظهره المادى المتجسد فيه أى ليس هو المادة بمفهوم « سانتايانا » في فلسفته عن « أصـــل الاشياء » ، وانما المادة عكس ذلك هى المصدر الخـــلاق ، أو العنصر المنتج ، في ذلك العالم الطبيعى والشكل هو المصدر الذى « تنطلق » منه الطاقة المادية الخلاقة ، حيث يعتبر اتحاد هـــذه العناصر في وحده تضمها ، هو العالم الطبيعى ، لمادة الشيء .

فالمادة والجوهر تشكلان اذن ، الطاقة النشـــطة ، بالمعنى الذى قصده أرسطو ، بمصطلحه ، كوحدة منتجه ، وانتـــاج . . وكطاقة فاعلة .. وفعل ..

وعلى هذه الصورة ، يصف « سانتايانا » ، الروح ، بمفهومه عن مدى الفعالية المؤثرة أو الاثر الفعال) في عالمنا الطبيعى ، وهكذا يقيس المادة بمعيار ما تحققه ـ بأقصى درجة من النجاح ـ من نتائج وآثار في حياتنا .

وهكذا يتضح أن المادة في عالمها ، ليست منغلقة ذاتيا ، وليست مجردة من خاصيتها ، وانما هى تشكل الحيز أو الاطار الذى نتصرف من خلاله ، والذى يفترض أن أعمالنا ، وغاياتنا ، تتحدد وفقا له .. ويتحدد وفقا لها ، وتتركز فيه وحدة الزمان ، ووحدة المـــكان فيما يتناول حياتنا ، ويحيط بها ، ويعززها .

وواضح أن « سانتايانا » ذهب بعيـــدا جـــدا في قوله ، بأنه لا يوجد جوهر ولا أى وجود ، يمكن أن ينفصل جوهريا عن هـــذا المجال ، أو عن ذلك الاطار للتصرف (١٢) .

ومن الغريب أن هذه الواقعية المغرقة ، لم تكن طبيعيـــة ، بمفهوم « سانتايانا » للمذهب الطبيعى، عندما اعتنق (في البداية) هذا المذهب .. أما لماذا بالضبط ، يروق لنا ؛ ان نصف هـــذه « الطبيعية » .. « بالمادية » ؟ .. فهو أمر غير واضح .

وليس يعنينى هنا ، أن أتناول البـــواعث ، التى دعت « سانتايانا » الى ذلك ، أو المخاطر التى نشـــأت عنه .. وكذلك لا يعنينى أن أتعرض بالتفصيل ، للاتجاهين الذين غلبا عـــلى تفكيره بصدد المذهب الطبيعى . وانما يعنينى ، أن ألاحظ ، أن انصرافه « بكل قلبه » الى منهجه في « الطبيعية » ، كان فارغا ، وغير مقبول ، ثم انه من المهم أن نلاحظ أيضا . أن اتجاهه الثانى في المذهب الطبيعى ، قد شابه الكثـــير من الخلط .. ومع ذلك ، فبوسعى أن أقول « بكل قلبى » أن اتجاهه هذا « بنصف قلبه » ، كان رغم الخلط ، وعدم التماسك ، المصدر الذى أعان «سانتايانا» في جميع كتاباته الناجحة المرموقة .

أما هذا الاتجاه أو الموقف الثانى « لسانتايانا » فذلك هـــو الذى عرض له « ديوى » بتفصيل واف ، وبعلم راسخ .. ذلك أن « سانتايانا » كان قد كتب في لحظات استغراقه في « طبيعيته » و « بنصف قلبه » .. يقول أن الوجود كله ، أو الجوهر أوجدته قوة خالقة ، بينما كتب « ديوى » يقول أن الوجود ، قد تكون عـــلى أساس ـ أو في اطار ـ مصلحة محددة .. وأن هذا الوجود يطلق عليه « التجربة » (ولهذا فقد حرص بشدة ، على أن يميز بين هـــذا المعنى الذى قصده من الاصطلاح ، وبين المعنى الذى يقصـــده (الفكر البريطانى الارثوذكسي) (١٣) .

وبالمفهوم الذى حدده « ديوى » تعتبر التجربة .. احتمالية، وتاريخية ، ووصفية ، وعملية ، وذات مغزى ، واجتماعية، وفضلا عن كل ذلك ، فهى تمثل « العالم التأسيسي » (أو التأصيلى) ..

فلا شيء يقال أن لوجوده معنى ، ما لم يعبر بانتقائية ، عن ملمح ، أو صورة لتجربة ما .

فالوجود ، أو الطبيعة – كما لاحظ «سانتايانا» – هو التجربة في صورها المتوالية (وليس ممارسة التجربة) .. ولذلك فاننا بقدر ما نشير الى الوجود ، منفصلا عن أية علاقة له بممارسة الانسان لاية تجربة ، بقدر ما نربط بين هذا الوجود ، وبين تلك الممارسة ، فضلا عن أن هذا الربط يعتبر صورة لواقع الشيء الموجود ، على نحو ما تعبر عنه أية صورة أخرى .

وتعتبر التجربة ، عند « ديوى » ، كما هى عند « جيمس » ، ذات صفة مزدوجة ، فهى تتضمن عملية الممارسة ، وموضوع أو موضوعات التجربة .

والتجربة انتقالية ، وتتركز على أساس من الوحدة ، والاستمرارية ، التى تصل بين الفاعل ، والمفعول ، أو بين المنتج ، والانتاج . وعلى هذا .. فان المذهب الطبيعى لدى «ديوى» لايقوم في أساسه ، على فلسفة أصل الاشياء ، وانما هو يحقق نوعا من التعادل ، من هذه الناحية ، (أى من ناحية فلسفة أصل الاشياء) بين مادة الموضوع ، وبين المواد التى تتحقق بها التجربة .

وعلى ذلك فان ممارسة التجربة ، تعتبر جزءا من الطبيعة ، كوحدة خالصة للتجربة ذاتها ، وهكذا .. وحد «ديوى» بين العناصر التى فصل بينها « سانتايانا » .. بل ان « ديوى » أصر في الفصل الاخير ، قبل أن يختتم كتابه « التجربة والطبيعة » على القول بأن موقف البشرية ، يسقط بكليته في حضن الطبيعة ، وعلى هذا النحو ، يجب أن تفهم الطبيعة ، لا على أنها موضوع لممارسة التجربة فحسب ، بل وحدة على أنها ، هى النشاط الذى يؤدى الى وحدة الممارسة مع موضوع المادة المجربة (١٤) .

وعند هذا الحد ، نرى الان أننا في وضع يمكننـا من الاحاطة بالاهمية الفلسفية ، والاجتماعية الكبرى ، لهذه الطبيعية ذات « نصف القلب » والتى تحدد الواقع بمفاهيم موحدة ، ومستمرة لطاقة النشاط البشرى ٠

وحين تطابق بين هذا الواقع ، وبين التجربة ، كمـــا يراها « ديوى » ، فكأننا نعنى بذلك ، أن نمــــارس منهج فلســفة « الطبيعية » بطريقة تدعونا الى الاهتمام ، بالامكانات البشرية والى فعالية الغايات الانسانية ، والحاجة الى الفكر البشرى ٠

ولكى نحقق ذلك ٠٠ يجب أن نتذكر الفيلسـوف الذى تنطلق اهتماماته من خلال هذه المجالات ، والعودة اليها ، عبر الحيـــاة اليومية العملية ، والاجتماعية ٠ ذلك انه لا بد للفيلسوف أن يرى في هذه العودة ، دلالة للتنوير ولاثراء حياتنا اليومية ٠٠ وقد كان هذا الاهتمام ، هو العلامة المميزة ، للفلاسفة الامريكيين ، بغض النظر عن القصاصات التى يطبقونها في أعمالهم ٠

على أن الصياح الذى ينطلق من المواقف الفلسفية وأصـــداء المساجلات الفلسفية ، لا يمكن أن تنفصل عن هذه العلاقة الوثيقة بهذه القيمة ٠٠ ثم ان الفلسفة التى تركز على هــــذه التجــربة البشرية ، تكمل هذه القيمة ، بل انها ـ كما لاحظ « سانتايانا » ـ تحرك « الدوافع الخارجية » وتحرك أيضا « الدعامات الخارجية » وتدفعنا الى تحول مسئولية الاشباع الابداعى ، لكى نعيد تشكيل حياتنا وبيئاتنا (١٥) ٠

ولا شك أن أعمال « ديوى » تعتبر مثلا دوحيا بذلك على نحو ما جاء في كتابه عن « الفن والتجربة » ٠٠ وعلى سبيل المثال ، فان التجربة الجمالية ، لا تعتبر حقيقة وصفية فقط ، وانما تعتبـــر كذلك ، أداة تفتح ، وتوسع ، وتعمل ٠٠ وهـذا في كتـــابه عن

« الايمان العام » يقول أن الطبيعة الدينية ، لا تقتصر على مجرد التذكير ، أو التعريف .. وانما تمتد وتتسع ، لكى تستوعب الى أقصى حد ، علاقاتنا اليومية .

ثم ان مثل هذه « الطبيعية ، ونظرتها المستقبلية » تتسم من كل قلبى بالسمة الانسانية ، فهى فلسفة توجهنا الى التركيز على الغايات الطبيعية لكى نحقق غاياتنا الاخلاقية ، وقيمنا الانسانية وما تتجسده آمالنا الواعدة ، لا شك أنها ستدعونا الى التصدى للصعوبات الحالية ، والى مدخل نتجه منه الى تطور أفضل .

الهوامش

١ - جورج سانتايانا « ميتافيزيقيات الطبيعية ، عند ديوى » طبعة ١ · سكليب ، « فلسفة جون ديوى » (لاسال ، اليذوى ١٩٥١ ، وهذه أساسا طبعة معادة لمقال كتبه سانتايانا قبل ذلك ، بنفس العنوان في جريدة الفلسفة - ٣ ديسمبر ١٩٢٥) ·

٢ - جون ديوى « طبيعية بنصف قلب » جريدة الفلسفة (٣ فبراير ١٩٢٥) ·

٣ - سانتايانا - المرجع السابق ·

٤ - المرجع السابق ·

٥ - المرجع السابق ·

٦ - المرجع السابق ·

٧ - وهذا الرأى أساسي - طبعا - في كتابات سانتايانا بصفة عادة · أنظر خصوصا « عالم المادة » (نيويورك ١٩٣٠) ·

٨ - أنظر « حياة العقل » في الفن ، والدين والعلم والمجتمع والذوق العام - أنظر أيضا ، المعاييرالعقلية في عالم الروح (نيويورك ١٩٤٤) وفكرة المسيح من مواعظه ·

٩ - سانتايانا - عالم المادة ، وخاصة الفصل الاول ·

١٠ - المرجع السابق - الفصل الثانى ·

١١ - ديوى - المرجع السابق ·

١٢ - سانتايانا عالم المادة - الفصل الثانى - أنظر أيضا عالم الروح - الفصل الاخير ·

١٣ - ديوى « التجربة والطبيعة » (شيكاغو ١٩٢٥) الفصل الاول ، وتعتبر من أعماله الرئيسية ·

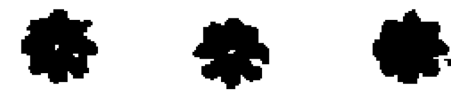
١٤ - ولتفصيل أوفى ، أنظر كتابى في التجربة والنشاط ، وميتافيزيقيات ديوى ، (جامعة زيروكس ١٩٧٦) ·

١٥ - المرجع السابق في (١) ·

تأملات فى الميتافيزيقا

كتاب جون ديوى

التجربة والطبيعة



بقـــلم

سيدنى هوك

باحث أول بدرجة الزمالة ، بمعهد « هوفر » بجامعة ستانفورد وأستاذ غير متفرغ في الفلسفة بجامعة نويورك ، نال تعليمه بكلية سيتى بنيويورك ، وبجامعة كولومبيا ، وحصل على درجات شرفية عديدة .. أحدث أعماله عن البراجماتية .. والمعنى المأسوى للحياة ، والثورة ، والاصلاح والعدالة الاجتماعية ..

دارت مناقشة ، في مؤتمر عقد ، لدراسة « الفلسفة في حياة الامة » على الفلسفة الميتافيزيقية «لجون ديوى» .. وكان الافتراض الطبيعي ، ان ميتافيزيقاه ، تعكس من بعض الوجوه ، أو تؤثر ، في حياتنا الوطنية ، ان لم يكن مباشرة ، فمن خلال ما تحمله من مضامين ، أو غيرها من وجوه فلسفته .

وهذه الانعكاسات ، أو ذلك التأثير ، كان يكفى لادانة هذه الفلسفة ، من وجهة نظر الغالبية من الاراء التقليدية ، عن الميتافيزيقا ، والتى نرى فيها نظاما قائما على القياس الذى يمدنا بمعرفة آفاق الوجود ، أو الحقائق الضرورية ، حول أى شيء نتصوره ، أو يمكن أن نتصوره ، أو عن الوجود من حيث هو وجود ، وهى ما قد يبدو من بعض المقاصد المغرضة - للاسف - كالتى كانت تتضمنها المناهج الميتافيزيقية في الماضي ، والتى انتقدها «ديوى» نفسه ، بسبب ما تفرضه من الافكار الكنسية الجامدة حول القيم الكونية ، بغية تبرير الاوضاع القائمة ، وتيسير الوصول الى صيغة للوفاق معه .

وعلى الرغم من عدم وضوح الكثير من الاشياء ، في فلسفة « ديوى » : فلا أحد يستطيع أن ينازع - من حيث المنطق - في موقفه من عدم أخذه بهذه الفكرة ، عن طبيعة الميتافيزيقا ، حيث وضحت رؤيته الفلسفية التى اعتنقها ، بعد أن هجر المثالية الهيجلية ، لتتخذ مكانها ، « الطبيعية » التى جعل منها « المنهج النقدى .. للمناهج النقدية السائدة » ، ولان موضوع مادتها (أو موضوعها الرئيسى أثار اهتماما ، لا مفر منه .. بالقيم ، كما أثار نقدا مريرا للنظام الاجتماعى) .

هذا ، ويعتبر كتاب « ديوى » في « التجربة .. والطبيعة » من أصعب كتاباته ، وأشدها اثارة ، ثم انه كان مصدرا لاثارة

اعتراضات كثيرة من جانب خصـــومه من النقـاد ، من جهـــة ؛ ولتفسيرات عديدة من جانب أنصاره ، من جهة أخرى .

وسأحاول هنا ، أن أضع الامور في نصابها ، فيما أقـدره من المواقف البارزة ، بحيث أردها من خلال ذلك – وبدون أى تحيز – الى الاصول الرئيسـية التى انعقد لها مؤتمر « الفلسـفة في حياة الامـــة » .

وليس ثمة رأى واضح ، عما اذا كان « ديوى » نفسه ، يعلم عن وجود أية علاقة بين حياة الامة الامريكية ، وبين فلســـفته الميتافيزيقية ، أو انها تخيلت ، في خاطره بالطريقة التى عبـــر عنها ، حينما أصدر كتبه المتخصصة في المشاكل الاجتماعيـــة والسياسية ، مثل كتابه عن «المذهب الفردى بين القديم والحديث» وكتابه عن « مذهب الحرية ، والعمل الاجتماعى » .

وعلى الرغم من أن « ديوى » كان يؤمن بأن آراءه الاساسية يتعلق بعضها بالبعض ، فانه لم يكن لديه منهج بالمعنى التقليدى ، لذلك نرى البعض ، قد يرفض أحد آرائه التى وردت في كتـــاب له مثل « التجربة .. والطبية » ، بينما ، يوافق عـلى رأى له في كتاب آخر ، مثل « الديمقراطية ، والتعليم » أو كتابه عن « الحرية .. والثقافة » وانى لست من هذا الرأى لانه .. مهما كانت العلاقة أو الصلة ، بين الحياة الامريكية ، وبين أفكار «ديوى» فانها تعتبر من أعظم وجوه فلسفته ، بل وتتميز ، حقيقته ، – من وجهة نظرى – بأنها واضحة ، ومحددة .

وكان « ديوى » نفسه ، يرى – الى المدى الذى كانت فيـــه فلسفته ، معبرة ، وكاشفة – انها تعكس حالة الانسان في عصرنا ، أكثر مما تعكس حالة الانسان الامريكى ، رغم ما قد يحتـج به – تجاوزا – من أن مظاهر التقدم التكنولوجى ، والثقافي في ضـــوء التجربة ، ليست أقل تعبيرا عنها في حياة الامم الصناعية الاخـرى في الغرب أيضا .

على أن الجدل الدائر ، حاليا ، حـــول ميتافزيقا « ديوى » في كتابه « التجربة والطبيعة » يجب ألا يغفل حقيقة معروفة جيدا ، عما كان يراد ديوى ، من سوء حظه لاستخدامه اصـــطلاحى ، « الميتافيزيقا » و « التجربة » .. الى حد أنه كان مستعدا في آخر مشواره الطويل في الفلسفة ، أن يلقى بهذين المصطلحين في البحر ، لكى يتخلص من سوء الفهم الذى لازمهما .

فهو كان يود – فيما يتعلق باصطلاح « التجربة » – أن يستبدل به اصطلاح « الثقافة » بمفهومها (الانتروبولوجى) وذلك تأسيسا على أن الثقافة هى التى تشكل شخصية الانسان ، حيثمـا يكون تواجـده « في الحيـــاة» وهى التى تميز طبيعتـه البشرية ، عـن طبيعة الحيوان ، وذلك أن الطبيعة البشرية ، طبيعـــة ثقافية تاريخية .. أكثر منها بيولوجية ..

والواقع أن « ديوى » ، عندما تناول تاريخ الفلسفة ، بصـفة عامة ، وقبل أن ينتهى من كتابة مقدمته الجديدة لكتابه « التجربة والطبيعة » صرح بأن العلاقة بين الطبيعة .. والطبيعة البشرية ، هى « المشكلة القائمة .. ان لم تكن هى المشكلة المزمنـــة » والتى يتركز فيها الاهتمام الدائم للفلسفة ، ثم أنه اعترف في السـنوات الاخيرة من عمره الذى ناهز التسعين ، بأنه لن يستخدم مرة أخرى كلمتى (« ميتافيزيقا » أو «ميتافيزيقى») لأى داع يتعلق بموقفى الخاص ، ولانه كان يشكو من استخدامه لهذين المصطلحين،بسبب ما التبس بالمعنى الذى يتضمنانه « في التراث الكلاسيكى القائم على فلسفة أرسطو » .

وبغض النظـــر عن أية كلمـــة ، استخدمها ديوى بدلا من « الميتافيزيقا » فانه قد شغل نفسه ، بالموضوعات التى يشير اليها هذا الاصطلاح في مقالاته الاولى ، مثل « طبيعة العالم الوجودى الذى نعيش فيه » (١) ، ومثل « معرفة الخواص الاصلية للوجود»(٢)..

وبعد كل ذلك ، فان « ديوى » ، كان يدلل دائما - وبحق - على أن السلوك في الحياة - اذا كان ولابد أن تكون محكومة بالعقل - فانها تتطلب منا ، أن نستوثق من معرفتنا الكاشفة لطبيعة الطبيعة ، والا تحطمت كل خططنا ، ومشروعاتنا ، وذلك لان الطبيعة البشرية ، جزء من الطبيعة أيضا ، * - حتى لو كان جزءا متميزا عنها - وأن ندرسها بنفس الروح ، وبنفس المنطق الدارس ، وان لم يكن بنفس القواعد (أو الاصول) التكنيكية ، التى ندرس بها الجمادات ، أو السلوك الحيوانى •

ولا شك في أن هذه الدلائل المميزة لوظيفة الطبيعة ، والطبيعة البشرية ، تعتبر كما يقول « ديوى » •• « خريطة أساسية لميدان النقد » لانها تكشف لنا الطريق الى ما نفعله ، وتكشف قبل كل شيء ، المساحة التى تتم فيها الخيارات الفلسفية الاساسية ، التى تقتضيها الحكمة •

فالوظيفة الاساسية ، عند « ديوى » تمتد الى مدى ما يمكن أن يذهب اليه حماسنا - ولكن دون أن تنفصل عن الانظمة الاخرى - « للاعتبار الاساسي للقيم الانسانية ، والتى تطرح بأبسط عبارة ، مطلبنا في حياة طيبة في مجتمع خير » •

واذا كانت معرفة طبيعة العالم الفيزيقى ، والبيولوجى ، والاجتماعى ، ضرورية ، لرسم الطريق المعقول للحياة ، فلماذا نحتاج الى مزيد من المعرفة عن العلوم الخاصة ، التى تتعلق بمداركنا ، وغيرها من الامور التى ترشدنا ؟

وفضلا عن ذلك ، فقد أثبت « ديوى » ، في مناسبات عديدة ، أن التعلم التجريبى ، أو القائم على التجربة ، هو المثل الدال على

---

* المترجم : يقصد هنا التمييز بين الطبيعة البشرية ، أو الوجود الانسانى ، وبين الطبيعة الكونية ، أو طبيعة الوجود الكونى •

المعرفة ، الوثيقة ، ثم عدل عن رأيه ، الى أن أى مطلب لمعـــرفة فلسفية ، قد يكون مطلبا منافسا ، أو بديلا للمعرفة العلمية ٠٠ ثم كان جواب « ديوى » على التســـاؤل المذكور ، بأن بعض الافكار السيئة عن طبيعة المعرفة ، وطبيعة الانسان ، وبصفة خاصـــة ، طبيعة التجربة البشرية ، هى التى حالت دون التطبيـــق المثمر ، لمثل هذه المعرفة ، على شئون البشر ، وأن بعض الافتراضـــات التقليدية ، المأخوذة عن فلسفات العصور الماضية ، والتى تسللت مناهجها ، الى حد ما ، الى لغتنا ، قد أثارت مشاكل مستعصية ، كما ترتب عليها ازدواجية يستحيل اجتيـــازها ، بين الشخص ، والموضوع ، أو بين الواقع والظاهر ، أو بين الفيزيقى والعقـلى ، أو بين الانسان والطبيعة ، أو بين الاشياء التى تخضع للتجربة ، وبين الاشياء بذاتها ، وبين الفرد ، والمجتمع ٠٠٠ وقد دلل بالتالى ، الى أن يصبح الانسان غريبا في عالمه ، كما شـــاب الغموض ، الابداع الفكرى للانســـان ٠

وقد توجد ، وفقا لرأى « ديوى » ، بعض دلالات أساسية ، أو ملامح ، للوجود الطبيعى (٢) ــ لم تدرس بأسلوب علمى متخصص ، وذلك على الرغم من أن الجميع ، قد اعترف ــ ضمنيا ــ بشـــكل أو بآخر ، فيما وضـــح من أثر ذلك في الرأى العـام ، من أنها ، لم تنضم في « اتحاد نسبى » في أى مكان ، تتخذ موقعها فيه ٠٠

«فالفعل ٠٠ والشروع فيالفعل ٠٠ الذى نتشكل منهالتجربة» يجمع في وحدة واحدة ، بين صفة المحتمل والمتيقن ، أم بين المهلك والآمن ٠٠ وبين الجديد ، والمألوف ٠٠ وبين الشاذ ، والسوى ٠٠ وهكذا ٠٠ وضع « ديوى » سلسلة من الاطراف المتقابلة في قائمة طويلة * ٠٠

---

* المترجم : وقد يكون مما يقرب من ذلك شبها : التقابل ، والتمايز ، والتضاد الخ مثل قولنا في الصفاتالمتقابلة أو المتضادة: الافراط ، والتفريط ، الجبن والتهور ، البخل ، والسخاء بينما تكون التوسط بين الطرفين ، هى الصفة التى نتميز « بالعدل » بينهما ، كالشجاعة ، بين الجبن والتهور ، والكرم بين البخل والسخاء الخ ٠٠

« .. التصميم والتنفيذ .. مادة الشيء ، وعرضه .. المادة والطاقة الاستقرار ، والحركة .. الواحد والمتعدد .. الاستمرار والانقطاع .. الثبات ، والتقدم ، القانون ، والحرية .. النمطية ، والتطور .. التقليد والتجديد ، .. الارادة الواعية ، والرغبة الجامحة .. الدنيل ، والاكتشاف .. الواقع والممكن .. وهى كلها أسماء تنتسب الى وجوه مختلفة من الترابط الذى يتوقف أثره على أسلوب الحياة ، على الفن الذى يتحقق بمقتضاه ، التواؤم بين هذه الاشـــياء كل منها مـــع الآخـــر » (٤) .

وقد تعترضنا بعض الصعوبات لتقبل هذا التحديد لخصائص ، تكتنف حالة الانسان ، ومتطلباتها ، فى أى مكان ، بل وفى كل مكان ... كما قد تصدمنا مجموعة من الحقائق .. وهى حقـائق مادية ، عندما تواجهنا ، أمور شاذة ، لهذه الامور ، مقابلا معقولا

وحتى لو اننا عارضنا « ديوى » فى قراءته للتاريخ الفلسفى ، ليفسر لنا معظم الفلسفات التى كانت سائدة فى الماضى ، فى محاولة منه ، تمجيد ، الفلسفات المؤكدة ، والمحددة ، والابدية ، ويطـرح منها الفلسفات ، غير المتيقنة ، أو المعارضة ، أو الاحتمالية ، فان مثل هذه القراءة ، جديرة ـ لا شك ـ بكل اعتبار ، خاصة واننا لن نجد صعوبة كبيرة ، فى تقبل قناعة ديوى ، باحتواء الطبيعة لحياة الانسان ، ومتطلباته ، احتواء كاملا .. ومع ذلك فثمة صعوبة ، قد تحول دون تقبل اصراره ، على التأكيد بأن الدلالات والصفات التى تتميز بها حالة الانســـان ، هى ذاتها ، التى تتميز بها الطبيعة أيضـــا .

ويقرر « ديوى » .. « أن العالم محفوف بالمخاطر .. وغير مأمون .. ثم ان الطبيعة ذاتها ، بما تتميز به من الصفات ، وما يضطرب فيها من العلاقات ، والجزئيات الفردية ، والنمطيـــات ، والغايات والفعاليات ، والاحتمالات ، والضرورات ، تشكل جميعا حلقات متصلة ومترابطة ، تحيط بالانسان فلا يستطيع منها فكاكا » (٦)

فضلا عما تزخر به الدلائل الاصيلة التى « تشهد بها موجوداتها ، من كل الانواع ، بغض النظر عن اختلافها من الناحيتين الفيزيقية ، والعقلية ، (٧) .. هذا الى أنها تعتبر « دلائل .. قد أشير اليها ، في كل بحث أو مقال ، منذ أن اكتشفت ، كدليل لا ينقض ، على الوجود الطبيعى » (٨) وهى دلائل ، أو صفات ، تتميز بأنها ليست شخصية ، بمعنى أنها لا تنفرد بخاصية ذاتية لا يشترك فيها غيرها ، وانما هى تتقمص أوضاعا لمسائل ، تتحدد بها وظائف أى مجتمع بيئى معين ، ومن ثم يكون وجودها مؤكدا ، بنفس القدر الذى يتأكد به وجود العناصر الاخرى .

ولنضرب لذلك مثلا ، لشخص قد يشعر بالقلق ، أو بالخوف.. مع انه في وضع لا يشتم منه ، أى خطر يقلقه ، أو يتوقع منه ما يبرر شعوره بالخوف .. ففى حالة كهذه ، يعتبر شعوره بالخوف ، مسألة واقع ، بالقدر الذى يظهر به سلوكه ، حين يمشى متوجسا ، أو يمضي مهرولا ، كما لو كان يريد النجاة من حقل للالغام..ويتحسس مساره الى جانب المشاة الذين يسيرون حوله ، ونصبح بذلك أمام حالة من الاصرار على الخوف أو القلق ، تشير بوضوح الى أن صاحبها يعانى من النورستانيا .

وقد يحدث لشخص ، في مثال آخر ، أن يكون متواجدا في حقل للالغام فعلا .. ولكنه مع ذلك ، لا يشعر بأى خوف ، أو خطر ، فبما يدل عليه مسلكه الذى ينم عن أنه كما لو كان يسير في نزهة .. بينما الموقف في هذه الحالة ، محفوف بالخطر ، لان الحقل ملغم فعلا .. وعندئذ فاننا نصف ذلك الشخص ، بأنه غير خائف ، وهو وصف يفترض بأن هناك ما يخيف فعلا ، أو ما يخشي خطره .. وفي هذا السياق ، جاء قول «ديوى» .. أن «العالم مهلك ، ومحفوف بالمخاطر وغير مأمون » .

وقد اشتهر هذا الرأى بأنه ، كان حجر عثرة ، أمام الكثيرين

من معاصرى « ديوى » ومنهم بصفة خاصة .. « راسل » ، « م.ر. كوهين » ، حيث كانت الصعوبة لديهما ، تعكس رأيهما المخالف ، عن طبيعة التجربة ، ذلك أن الخوف عندهما ، هو مجرد حالة عقلية (أو شعورية) دون أن تكون له علاقة لصيقة بما يوجد ، أو لا يوجد في الطبيعة ، وانما هى حالة لها وضعها الخاص : مثل أية صفات ثلاثية ، أو حتى ثنائية في العقل ، أو في الجهاز العصبى ، لدى الشخص المذكور .

ويرى « ديوى » أن هذه الازدواجية ، بين الطبيعة والتجربة ، لا يمكن الدفاع عنها ، كخاصية لصيقة ، باعتبار أنها تؤدى الى نتائج ، تجعل حكمنا العادى والعملى ، غير متناسق ، فضلا عن أنه لا يهم - من حيث الواقع - أن تكون في أحكامنا قادرين فعلا على التمييز المفيد بين تجربة الشخص الذى يكون لشعوره بالخوف ما يبرره ، في الوضع الذى يكون عليه ، وبين تجربة شخص لا يكون لشعوره بالخوف أى مبرر .

وانما يكون تبرير الشعور بالخوف ، بأن يكون ثمة ما يخيف فعلا ، أو ما يخشى خطره ، بما يبعث على هذا الشعور ، في موضعه حقيقة ، فالخوف أو الخطر ، يعتبر هنا ، موضوعيا ، لاننا نصبح على علم به وبمصدره ، أما اذا لم يكن هناك ما نخشاه فلا يجدر بنا أن نختلق الشعور بالخوف في جهازنا العصبى ، وكذلك فان خطر احتمال وقوع حرب ذرية ، يرجع الاحساس به ، الى ما يبرره من الشعور ، بصورة موضوعية بامتلاك الاسلحة الذرية ، وتطويرها بين القوى المتعادية ، طالما كان ذلك ، احتمالا واردا في مخيلاتنا .

هكذا .. كان أمل « ديوى » أن يستبدل اصطلاح « الثقافة » باصطلاح « التجربة » لكى يتجنب سوء الفهم الناشيء ، عن ترجمة آرائه عن التجربة ، لدى هؤلاء الذين انتقدوه ، وعلى الرغم من ذلك ، فما يزال هذا الامر ممكنا .. بحيث يكون سؤالنا في اطار البحث

الفلسفى عن « ثقافة من ؟ .. » بدلا من سؤالنا عن «تجربة من؟..» وذلك انه عندما يظهر هذا المصطلح في المقالات الفلسفية مع السؤال عن « ثقافة من ؟.. » أى عندما نستبدله ، فان صفات الثقافة « بمعناها (الانثروبولوجى) لا يمكن اعتبارها بسهولة ، مجرد أمر خاص أو قاصر ، وان التعديل على الصورة المتعددة للثقافات ، وخاصة الثقافات البدائية ، في محيط العالم الفيزيقى ، يعتبر وثيقا الى الحد الذى تصبح فيه خاصية الوجود ، وما يكتنفه من احتمالات الصدفة ، أو المخاطر ، أو ما يزخر به عالم الاشياء التجريبية ، حقيقة دافعة ، تزخر بها الحياة في واقعها ، وحاضرها من كافة نواحيها ، ولهذا لم يتوان « ديوى » في أول طبعة لكتابه « التجربة والطبيعة » .. عن الاشارة الى استخدام كلمة « لثقافة» بمفهومها الانثروبولوجى .

ومن المهم ، لكى نتحقق من أن «ديوى» ، حين استخدم اصطلاح « التجربة » .. وحين رأى أن يستبدل به اصطلاح « الثقافة » .. لم يختلف فقط مع خصومه حول الامور الاصطلاحية ، أو اللغوية : على ما يذهب اليه ويصر عليه أحد خصومه المتشددين . وانما كان اختلافه أيضا ، حول مدخل له ، يريد أن يدخل به الى حقائق الحياة الشخصية والاجتماعية ، والذى سيكشف به عن ظاهرة لا ينازع فيها أحد ، تتعلق بالتناول العادى للامور .. وهذا هو .. مورتن كرهين ، كتب مرة يقول :

« .. ان كل ما على ظهر البسيطة ، ربما كان يشغل تفكير « ديوى » في اجابته لى .. فهو لا يرجو فقط أن يكون السؤال الذى وجه له على أساس افتراض أن كلمة « تجربة » يجب أن تستخدم في كل مضامينها بدلا من المعنى الذى كان محدودا في ذهنى (سؤال في اللغويات) بل انه لا يبدو ، انه تحقق من أن الاستمرارية بين الفكر ، وبين الظواهر الطبيعية الاخرى ، هى من الامور الواقعية ،

التى تثبت بالوضوح التجريبى ، وليس بالاصرار العنيف ، أو بأن ندسه خلسة ، في تعريف ما ، باستخدام كلمات ، يوهم بها أن ثمة مميزات أسيء فهمها » (١٠) •

وكانت اجابة « ديوى » الحاسمة ، في رده على مثل هذه الانتقادات هى :

ان تصوره للتجربة ، يفرض التمييز بين القائم بالتجربة ، وبين الشيء الذى يجربه (وهذا هو سبب وصفه لها بأنها كلمة ذات معنى مزدوج) وهو أمر بعيد عن الاستمرارية ، بين الافكار وبين الظواهر الطبيعية ، فهو رأى تؤيده النتائج الجماعية للانظمة البيولوجية ، والطبية ، والثقافية ، الطبيعية •

فمن نقطة الاساس للتجريبية العلمية ، والتى يعترف خصومه بقبولهم لها ، فان التفكير يعتبر ، حدثا ، أو عملية طبيعية •• أو شكل من أشكال السلوك ، الذى تحدد اتجاهه الاحداث الطبيعية ، عادة ، في الوقت الذى تتدخل في توجيه الاحداث الاخرى •• ومن هذا المدخل ، يتضح السبب في أن التفكير ، هو الذى يصنع الاختلاف في العالم ، ويضع معايير ، تجعل من الفكر ، ظاهرة عملية ، يصفها « ديوى » بالغموض الكامل ، وفقا للرأى التقليدى الثنائى لدى خصومه •

وقبل أن نعرض لبيان هذه النقاط ، نود أن نمر مرورا عابرا بالمتغيرات ، التى أمكن تحقيقها ، باستبدال«الثقافة» «بالتجربة»، بالنسبة لميتافيزيقا « ديوى » ، لاننا عندما ، نتحدث عن الثقافة كبديل عن التجربة ، لا نحب أن نقف بها عند المعنى المعروف من أنها من مختلف زواياها ، تعتبر ، مجرد وسيلة للمعرفة لانها ـ أى الثقافة ـ مسألة متعددة الجوانب ، فيما يتعلق بالاداء ، أو بالاستمتاع بكل الاشياء التى أتاحتها ، الطبيعية •

ذلك أن الانسان لا يوجه الطبيعة ، اطلاقا ، على اعتبار أنها

هى مركز الثقل في التجربة ، وانما هو يواجهها ، كنظام تثقيفى ، وكجزء يتمثل في جماعة ، أو في مجتمع ، حيث يكون من الايسر ، أن نؤكد على السمات ، أو الملامح الموضوعية للحياة الاجتماعية، والتى ترسم الحدود النمطية ، لها ، كما يرون من الايسر ، أن نرى كيف أن السمات البناءة ، أو المخربة ، لحياة متكاملة ، تتوقف على الدلالات المستمدة من البيئة الطبيعية •

ومع ذلك ، وبالرغم من أن دلالات الحياة الاجتماعية ، تقع تحت ملاحظتنا ، الا أنها قد تستعصي على فهمنا ، اذا نحن رسمنا لها حدوداً تحكمية ، بين ما هو طبيعى •• وما هو ثقافي •• فلن يمنعنا ذلك من أن نرى في الدلالات الثقافية ، مجرد دلائل طبيعية ، على نحو ما تبدو به في اطار كل الدلالات الاجتماعية ، وكما تبدو به ، وبنفس الطريقة في المجتمع •

ولكى نصدن ألا « ننكر » كما نفعل عادة ، « على الطبيعة ، خواصها ، التى تجعل الاشياء تبدو ، محببة ، أو جميلة ، أو جذابة ، أو مخوفة » فان علينا أيضا ، ألا ننكر على الطبيعة ، خواصها التى تجعل الحياة الاجتماعية ، زاخرة بالتعاون ، أو التنافس ، أو بالسلام ، أو بالصراع ••

لكننا لا يجب أن نفهم ــ ضمنيا ــ أن الخواص في الطبيعة ، والتى تجعل أو تساعد في جعل الاشياء ، محببة ، أو منفرة ، هى بذاتها •• محببة ، أو منفرة ، وعلى ذلك فلا يجب أن نعتقد ضمنيا ، بأن الخواص في الطبيعة ، والتى تجعل المجتمعات تعيش في سلام ، أو تدفع بهم الى حرب ، هى ذاتها ــ عقلا ــ في سلام ، أو في حرب بعضها مع البعض •

ومن المؤكد ، أن ثمة دلالات في الوجود ، تختص بها كل من الثقافة ، أو التجربة ، أو كلاهما معا ، وهى تتميز بوضوح عن

دلالات أخرى للوجود في الطبيعة ، ولكنها ليست بالضرورة هي نفس الدلالات المذكورة ٠٠ هذا الى أن «ديوى» لم يكن من علماء النفس الذين يجب أن تتوافر فيهم ، شروط رفاهة الحس ٠٠ ولم يكن من مناطقة المذهب المثالى ، أو المذهب المادى ، حتى يرى في الطبيعة ، موضوعا من موضوعات المنطق ، وانما كان فيلسوفا طبيعيا ، متطورا ، يرى في جميع الصفات التى توصف بها الثقافة ، أو التجربة البشرية ، شرطا لوجودها الموضوعى والعضوى لخصائص الطبيعة ودلالاتها ٠٠ فضلا عن هذه الدلالات لم تأت دفعة واحدة ، معا ، ولا هى تتعارض احداها مع غيرها ٠٠ ومما لم يكن ذلك واضحا تماما ، فصبح ازاء دعوة جامحة ، لسوء الفهم ٠

فالطبيعة ، يجب أن تكون هكذا « وكأنها تغـــرى بالمجهول ، وتحفز على البحث » وأن لها ، حاجات ومطالب ، جائعة ، وعطشى اليها ٠٠ ولكنها ـ هى ذاتها ـ لا تملك هذه الدلالات ، بمفهومهـــا الدقيق ٠٠ وليس هناك ، في هذا الصدد ، سوى قول واحد ٠٠ وهـــو أنها تملك عنصرا للعشوائية ، أو الصدفة ، أو للنظام أو الفوضى ، في مواقع غير محددة ، وانما يمكن القول بأن أى موقف في مشكلة ما ، يفترض أن يكون له علاقة ، بمقتضيات انسانية ، أو اجتماعية ، أو يتعلق ـ بالقليل جدا ـ بموضوع ذى حساسية خاصة ٠

أما الطبيعة ، فليس لديها أية مشاكل ، تخصـــــها ، رغم الحقيقة التى تقول ، ان مشاكلنا نحن ، هى التى تخبرنا ، بشيء ما ، من الطبيعة ٠

وفي رأيى ـ بعد أن راجعت كتاب « ديوى » ٠٠ التجـــربة ٠٠ والطبيعة ، انه كان يحسن صنعا ، لو أنه عـــدل تصـــوره عن الميتافيزيقا ، وتجنب الادعاء بأنها نظام مستقل ، يمدنا بالمعرفة عن العالم ، وهى التى لا نستطيع الحصول عليها عن طريق أيـــة دراسة أخرى ، وأن ما تمدنا به ـ أى الميتافيزيقا ـ من المعـرفة ؟

تعتبر بمثابة الدلالات النوعية ، التى يمكن اكتشافها ، في أي موضوع أساسي ، أو في أي مجال لاى مقال .

ولا أعتقد أن هناك دلالات طبيعية أخـرى ، فيزيقيـة ، أو بيولوجية ، أو شخصية ، أو اجتماعية .. يمكن أن نزودنا بشيء في هذا الصدد ، كما أنه لا يبدو لى أن « ديوى » قصد ، من وجهة نظـره ، أن يفسر الدلالات بهـذا المعنى ، وانما كان اهتمامه ينصب في الواقع ، على تحليل ووضع قوائم لهذه الملامح أو السمات ، التى تترك بصماتها على حالة البشرية في العالم ، وعلى آمالها ، وامكاناتها ، والتى غالبا ما ينظر اليها ، على أنها صمامات أمن ، دون أن توضح بجلاء ، بل وأحيانا ما تكون مجهولة ، بل ومرفوضة ، سواء من خلال حماسنا لدلالات أخرى ، أو بسبب عجزنا عن الاعتراف بحتمية عدم المساس بأية سمة من السمات الخاصة ، بالموضوعات الاسـاسية ..

وبهذه المناسبة ، ونحن نختتم كلمتنا في هذه النقطة ، نرجو أن نذكر بمسألة الوجود الحيوى للموضوع الاساسي ، والذى اتخذت منه نقطة البداية ، من أن هذا العالم .. عالم يتدعم فيه الانسـان الا يحشر أنفه ، ليعرف كم من القوة يحتاج اليها .. والتى لا يستطيع بدونها أن يعيش ، أو ليحاول أن يخلق ، كما يخلق الاله .. وانمـا الذى يعنيه فقط ، انه لا يريد أن يعيش كالحيوان أو كالآلة ، وأنه وان لم يكن قادرا على التصرف بحكمة فيما يأتيه من الافعال ، فانه لا يستطيع أيضا ، أن يتصرف بصورة مخالفة للطبيعة ، حتى لو كان ذلك على غير هواه .

وعندي ، ان ذلك هو ما عناه « ديوى » في اشاراته المجازية ، الى الطبيعة التى « تدعم نشاط الانسان » .. أو « تطمسـه » .. أو « تسحب مساعدتها له » .. « أو تتلاعب بمخلوقاتها » .

هذا وقد يثور الاعتراض ، على بعض الدلالات النوعية ، التى تتداول فعلا بين كل انماط ، ومجالات البحث ، والتى تتقمص كل الموضوعات الاساسية •• مثل •• الفردية •• والاستمرارية ، والوحدة •• والتعدد •• والتجديد •• والمألوف •• والواضح •• والغامض •• والبعيد •• والمتناول •• وغير ذلك مما حشده من الاطراف المقابلة •

وهذه الدلالات ، تختلف عن مثيلاتها الاخرى ، مثل مهلك (أو محفوف بالمخاطر) •• وآمن •• ومحتمل •• ومؤكد •• واحتمالى •• وضرورى •• والتى يبدو واضحا ، أنها لا تنطبق على كل الموضوعات الاساسية ، أو في مجال البحث الشمولى •

وأعتقد مع ذلك أننا حين نواجه ، بالتأكيد ، أول قائمة من الدلالات النوعية ، التى ثبتت بالدليل ، سنواجه ، بمفاهيم تتناول معانى مختلفة ، في الميادين المختلفة ، التى نستخدم فيها وذلك اننا لا نتعامل مع معنى واحد غير متغير ، أو مع دلالة واحدة ، وانما نتعامل مع مجموعة من المعانى والدلالات المختلفة •

والدلالة ــ الفردية مثلا ــ والتى تمكننى من التمييز بين رقم فردى في مجموعة أرقام، ليست كالدلالة التى تمكننى من التحقق في ظل لون فردى ، أو شخص فردى، أو أمة فردية •• فاذا أردنا أن نجرد اصطلاح « فردى » كغيره من الاصطلاحات من نفس النوع ، فسيجرنا ذلك ، الى غموض تلو غموض ، الى أن نطبقه في اطار نوعى محدد •

وكان « ديوى » نفسه ، يعلم أن تعداد الدلالات النوعية في الطبيعة ، لا يساعدنا وحده على فهم العالم ، أو على قيادتنا لانفسنا في ضوئه ، لاننا في مواجهتنا للاحداث ، والتحديات سنلاحظ أن الدرجة والمعيار الذى تتساند به ، (الدلالات) بعضها البعض « هى التى تصنع الاختلاف في النتيجة » ويخبرنا « ديوى » أنه •• « بصراحة ، لكى نلاحظ ، ونسجل ، توقعنا الاحتمالى كدلالة ، على احداث طبيعية ، لن يصنع شيئا ، مع اصطناع الحكمة ، التى

تدعو مع ترقب أى احتمال في ضوء واقع قائم في الحياة ، الى الخوف من الله ، الذى يعتبر - على الاقل - بداية الحكمة الحقيقية » (١١) حين نضع هذه الحكمة نصب أعيننا ، عندما يكون لدينا خطط ، نترقب تحقيقها ، فيما يتعلق بشئوننا الدنيوية .. أما كيف نفعل ذلك ؟ .. فيتطلب صراحة ، ومزيدا من المعرفة ، أكبر من تلك التى نستوعبها من الدلالات النوعية ، على نحو ما نخطط ، لتوقعاتنا الاحتمالية عند انشاء مؤسسة للطاقة النووية - مثلا - أو عندما ننشىء مدرسة جديدة ، في اقليم تكثر فيه الزلازل ، فاذا لم نستطع أن نتحلى بالحكمة ، فلا أقل من أن نتجنب التهور الجنونى .

ثم انه من الجنون أن نبلغ من الحمق ، الى الحد الذى نجهل أو نتجاهل ، عنصر الاحتمال في كل الشئون التى تتعلق بحياة الانسان ، والمجتمع ، والطبيعة ، بحيث لا نقدم على مخاطر ، لا داعى لها ، قد نتعرض معها الى مفاجآت ، ان لم تكن كوارث .

ولما كنت قد قرأت « لديوى » واذا كنت قد أخطأت باساءتى لقراءته ، حينما تصديت لمراجعة ما أسماه ، الميتافيزيقيات ، أو الحقائق الميتافيزيقية ، التى تتشكل منها فلسفة أصل الانسان (الانثروبولوجى) وذلك بصدد ما يقع له من الاختيار بين هذه الملامح الكبيرة للعالم ، والتى تفرض نفسها على مسرح الحياة البشرية ، وتعتبر القاعدة ، التى تحكم هذه الخيارات ، حيث تلعب الكائنات البشرية أدوارها من خلالها .

بيد أن هذه الادوار لم تكن مكتوبة في افلاك النجوم ، ولا في مستحضرات الحمض الامينى الوراثى * ، وانما كانت في معظمها ،

---

* المترجم : في الاصل المترجم وهو اختصار لاسم الحامض الاديني الموجود داخل نواة الخلية والذى يتخذ أشكالا معينة تحدد الصفات الوراثية بين الخلايا من خلية الى أخرى واسطة بالكامل :

مستمدة من الثقافة ، التى وجد الناس ، أنفسهم مشحونة بها ٠٠ حتى وان لم تكتمل خطوطها النهائية لديهم ٠

وعلى الرغم من أن طبيعة الانسان ٠٠ ومثلها ثقافته ٠٠ تقع تحت رحمة القوى الطبيعية ، التى قد تحتويه ، أو تستنفد قواه ، فانه يستطيع - في حدود متواضعة وبفضل سلوكه الخلاق مع شيء من الحظ ، أن يعيد بنـــاء بعض جوانب العالم الطبيعى ، وبعض أنظمته الثقافية ، والتســامى بالعواطف البشرية ، بحيث يمكنه أن يعبر عنها بحرية ، وبأسلوب انسانى ٠

ذلك هو ما يجب على الانسان ، أن يفعله ، ليعيد تحديد الدور الذى يقــوم به لاعادة البنــاء (أو التجـديد) في مجالى الثقافة ، والطبيعة ، ومن ثم لكى يســتطيع أن يعـدل - ولو ببطىء - من طبيعة « الطبيعة البشرية » ، والتى أجهد « ديوى » ٠٠ نفســه كثيرا في حصر العلاقات الانتقالية ، المتبادلة ، بين الكيان البشرى ، وبين البيئة ، فيما يفسر اســتخدامه ، لاصطلاح « التجربة » ، ورفضه لآراء « راسل » و « كوهين » ، والفلســفة التقليدية ، التى تخلع على التجربة مثل ٠٠ الخاص ، والعقلى ٠٠ ، والشخصي ٠

ولقد كان تحليل « ديوى » لفلســفة « ديكارت » التقليدية ، والتى انطلقت منها فلســفات المعرفة الســلوكية ، والثنائيــة السيكوفسيولوجية ، على النحــو المعروف جيدا ، ولا حاجة لنـــا بتكراره هنا ٠٠ كما كان مدخله الى مشكلة العقل ، كعضو متجسد ٠٠ مشكلة بيولوجية * ٠٠ فالمادى والعقلى ٠٠ والجسدى ٠٠ والنفسي ٠٠ ليست عناصر مســتقلة ، وانما هى « خواص لهـــا مجالاتها الخاصة ، في تعاملها مع الظواهر » وذلك فضــلا عن الصفات التى تتصف بها التجربة ، والتى لا يعترف الفكر التقليدى ، بوجودها ، خارج نطاق العقل ، مع النتائج الخارقة ، المعروفة ، والناشئة عن جذور الثنائية (خارقة لان أحدا لم يتعادل بها فعلا) هذه الصفات ،

أنها وضع خاص في رأى ديوى ، أما المشاكل الناشئة عن الثنائيـة (أى الازدواجية) فقد أدت الى مسارب مجهولة ، ما يزال الفلاسفة، يجولون تائهين بين شعابها ٠

وقد نذكر « لديوى » ـ باختصـار ـ أنه عالج معظم مشـاكل المعرفة السلوكية السـائدة ، والتى تفجرت عن خلال وجهة النظر القائلة بأن التجربة ، محدودة الاثر في نطاقها الضيق ، بالنسبة لما يتراءى منها للحس الوجدانى ، أو التصور الذهنى ، وقد أثار ذلك مشكلة ، تعرف بمشكلة وجود العالم الخارجى ٠٠ أى كيف يمكن أن نستنتج من موضوعات تتعلق بالاحسـاس ، أو بالمعيار الحسي ، شيئا خارج نطاق هذه التجربة ، أو داخلة ؟ ٠٠ أو كيف نصـل من خلال رؤيتنا بالعين ، أو سماعنا بالاذن ، أو ما نلمسـه ، بمعيار الواقع ، الى عالم خارجى ظاهر ٠

يقدم « ديوى » في هذا الصدد ، تحليلا مقنعا ، يثبت به ، أن المسألة فاشلة ذاتيا ، وذلك لانها لا يمكن عقلا أن تطرح ، دون أن نفترض على الفور ، ان شيئا يوجد من خارج هذه التجربة المباشرة ، التى حققناها ٠٠ ويتركز أساس الحجة التى نرددها ، هنا ، في أن التطبيق الدقيق ، لمعيار الرؤية . أو السماع ، يتضمن ، احالة الى مصادر جسدية أخرى ، في الزمان والمكان ٠٠ ذلك ان « اللون ، عرض مرئى ، أو هـو تركيب فرضي لرؤية ما » فما أراه بعينى ، يعتبر حالة تجريبية ، بالقدر الذى استوعبته بعقلى ، لا بقلبى ٠

وأكثر من ذلك ، فان تحديد الصفة الزمنية ، لمعيار الحس ، اذا ما اتسم بالنسبة اللحظية ، المباشرة ٠٠ فهنا ، أكثر من هناك ، تقتضي الاحالة الى سلسلة من الاشياء ، والظواهر الناشـئة ، عن التجربة المباشرة ، لكى نجعل من الاوقات الاخرى معقولة ٠

وبالمثل ٠٠ فاننا عندما نتكلم « بمعيارى الخاص ، أو بمعيارنا

الخاص » لكى أطابق بين الضمير ، « أنا » أو « نحن » ٠٠ فان ذلك يدعو حتما للاحالة الى ، منهج أو نظام للغة ٠

ويخلص ديوى من ذلك ، الى اننا لا نستطيع أن نشك ـ عن قصد ـ في وجود العالم ، وانما نشك فقط في صحة بعض المعتقدات أو الفروض ، حول بعض الاشياء التى تتناولها ٠٠ وهنا نلمس ، اصداء لفلسفة « هيجل » ، و « بيرس » تأكيدا على هذا التحليل ، ولكنها لا تتصل بأية حال ، بآرائهم الموضوعية ، في نظرية «المثل»٠

وقد حاول « ديوى » بصورة أكثر ايجابية ، وأقل جدلية ، أن يشرح أثر الفكر في التفرقة ، بين العالم الغامض ، وبين أشـــكال التصور للتجربة التى نركزها في الوعى ، كمادة ، أو كأداة منعزلة ، عن نظام الطاقة التى تتشـــكل منها الطبيعة ٠٠ فاذا كان الفكـــر يعكس ، أو يصور العالم فقط ، على النحو الذى تصوره الاشـــكال التقليدية للنظـــرية الســـائدة ، فكيف يمكن لنا أن نغير العـــالم باستقصاء الافكار عنه ، وعن مشاكله ؟

وأيا كانت الفلســـفة التى نطرحها ، فاننا ككائنات بشرية ـ نتعجل دائما ، الحـــاجة الى أن ينعكس ســـلوكنا على أطفالنـــا ، وتلاميذنا ، وزملائنا ، والموظفين الرسميين ٠٠ ولن يسأل أحد ، عن حقيقة عن امكانية الســـلوك المبنى على التفكير ، حتى وان كان محل شـــك في أى موقف خاص في حينه ، ٠٠ ومع ذلك فقد يقـــال ـ بالنسبة « لديوى » ـ أن أحدا لم يتقدم قبله ، ليقوم هذا الوضع ، دون أن يحلل العالم كله ، الى نظام من الفكر المنطقى ، وحتى ولو كان غير قادر على شرح حالات الفشـــل والنجـــاح ، التى يتعرض لهـــا الفكر ٠

وهنا قد يكون من الافضـــل ، أن نصـــدق بأن تحول البدائية الامريكية ، في كل مكان ، الى مدينة صناعية ، نتيجة للتطبيقات

العلميــة ، والتكنولوجية ، كان له بعض الاثر على آراء « ديوى » حول الفكر ٠٠ فقد انعكس ذلك أيضا على تصويره للعلم ، في معظم ما طرحه من آراء (والتى ــ ويالعار ــ تعرضت للسخرية) من أن تطبيق العلم ــ من وجهة النظر الليبيرالية ، والانسانية ــ يعطينا المعرفة ، في أصفى درجاتها ٠ وفي بحث شهير له كتب يقول في ذلك:

« العلم في أساســه الاول ، قد يعنى ، حالات من المعــرفة الاصلية ، والثابتة بالتجربة ، ولكن المعرفة ، لها أيضــا ، معنى اكبر من ناحيتى الحــرية ، والانســانية ، فهى تعنى الظــواهر المفهومة ٠٠ ظواهر تصدى لها الفكر ليميز بينها ، بما يحدو بالعقل الى اقتحامها في عقــر دارها ٠ ذلك أن ما نطلق أحيــانا « العلــم التطبيقى » قد يكون أكثر صــدقا مما جرى العرف على تســميته بالعلوم البحتة ، لانه لا يهتم بالاداء المنهجى مباشرة ، وانما يهتم بالاداء العلمى ، الذى يؤثر بعد ذلك في الوجود ، لحساب النتائج التى تعكس الغاية التى نفضلها ٠٠ وفي ضوء هذا التصور ، يمكن اذن أن نجد المعرفة ، في الهندســة ٠٠ والطب ٠٠ والفنون الاجتماعية ، أكثر مما نجده في الرياضيات ، والطبيعيات » (١٣) ٠

فالتطبيق هنا يعنى تجســيد الاداء العلمى ، وليس لمجــرد الاقتناع الشخصي ، أو الكسب المادى ، وانما يعنى أننا ، من خلال تطبيق العلم ، نجعل العالم أقرب الى افهامنا ، والحياة أقرب الى مداركنــا ، اذا كان الغــرض من تطبيق المعــرفة العلميــة ، عامر بالغايات الاخلاقية ٠

وبغض النظر عما اذا كان هناك من يشارك أو لا يشارك في هذا الرأى ، حــول الخاصــية التطبيقية ، فان وجــودها ، لابــد وأن يكون في الحســبان ، وذلك اننا لا يمكن أن نتصــور هذه الصــورة الازدواجية ، لوضــع العالم الطبيعى في جانب ، والفكر البشرى في

جانب آخر ، ومنفصل عنه ، ولو قلنا بذلك لاصبح وضع العقل .. وضع المشاهد الكسول في مسرح الاحداث .

وحقيقة .. يفرض هذا السؤال نفسه : ماذا يفعل العقل لو لم يستطع أن يتغلغل في الطبيعة .. ليقف عاجزا ، يحملق في العالم ، أو يحلم فقط بما حوله ؟ .. وماذا لو تبين أن مادة أحلامه ، لا تمت بأية صلة بالظواهر الطبيعية ؟

ويرى « ديوى » أن الكائنات البشرية «يتفهمون» بطبائعهم ـ كما هو الحال في طبائع الاشياء ـ ومن خلال السياق فيما يجرى من تبادل العلاقات بين الناس والاشياء ، وما تقتضيه من تبادل التعديل ، الذى يقع انعكاسا للنتيجة أو الاثر الذى يترتب على النشاط البشرى ، في حركته الدائبة .

وهناك نماذج ، أو حالات للتجربة ، أخذت على اعتبار أنها تشكل مجموعة من النشاطات التى تؤثر في هيكل موضوع المادة المجربة ، وعلى ذلك فان عملية تلقى المعرفة ، مثل أية عملية طبيعية أخرى ، تعتبر شكلا من أشكال السلوك ، ولكنها لا تشبه النماذج الاخرى للتجربة ، لانها تعمل من خلال دلالات ورموز ، ومعانى ، بهدف اعادة بناء مواقف لمشاكل غير محددة ، لتتحول بها الى مواقف محددة . لكن المعانى التى تستخدم في تلقى المعرفة ، أو في عمل التحقيق عن نقطة ما ، يجب أن تقودنا الى حقائق واضحة ، في متناول أيدينا ، أو بعبارة أخرى ـ بالنسبة للاشياء ـ أن تعيد تنظيم وبناء مواد الموضوع ، من النقطة التى بدأ منها التحقيق .

وقد تلقف خصوم « ديوى » ، رأيه هذا ، متسائلين بشيء من التشفى .. اذا كان موضوع المعرفة ، يعدل خلال تعرفنا عليه .. فكيف نستطيع أن نعرفه اذن ؟ .. واذا كنا نتحرى المعرفة عن القمر ـ مثلا ـ فهل نضمن التأكيد ، بأن يظل القمر كما هو ، دون

تغيير خلال عملية التحقيق التي نجريها ... وبالتأكيد .. سيظل القمر بدون تغيير ، ولكن .. لكي نستكمل تثبتنا من المعرفة ، عن القمر ، لابد وأن يكون قد حدث أى تغيير في صيغة التحقيق ، أو في الموقف الذى يحيط به ، وسيان أن يكون الوضع في صدد الملاحظات التى ندونها ، متعلقا بالاداة ، أو بالجسد البشرى ..

ذلك أن موضوع المعرفة ، وحل مشـــكلة التحقيق ، والغرض الموضوعى ، كما يحب البعض أن يسميه ، لا يمكن أن يتغير خلال سير التحقيق ، ما لم يكن ذلك حدقا .. ولكننا ، حينما نحـاول أن نبحث عن فرض ، أو نختبر فرضا ، حول أى شيء نشك فيه ، فان الموقع يجب ـ عند حد ما ـ أن تعاد صياغته ، لكى يصـل بنا الى النتيجة معروفة ، ثم ان الاثر الذى ينعكس على الدور الذى تقوم به التجربة ، في التحقيق ، لابد وأن يزيد الامر ايضاحا .

هذا ، الى أن كل المعارف الوجودية ، تعتبر ـ في نظر «ديوى» ـ معرفة تجريبية ، وأنها تتغير بانتظام دائما ، نتيجة لما تؤدى اليه بعض الفروض ، بما في ذلك ما كان يعتبر من قبل مخالفا ـ ضمنيا ـ لنظرية « ديوى » ، بعد أن فقـد أخيرا ســـبب مخالفته ، طالما أن بعض الاشـــياء قد تغيرت أيضـــا ، نتيجة لبعض التجارب التى أجريت على ســـطح القمر ، مثل أوضـــاع المراقبين ، والاجهـزة المستخدمة في التجربة .

فاذا كان التفكير عمليـــا بالمعنى الذى قصـــده « ديوى » ، لا بمعنى أنه ذو فائدة شخصية ، أو ليكون ذلك تكأة نتعلل بها ، وانما بمعنى ما يستدعيه التفكير للعمل والتجربة ، وبالتالى على النحو الذى تحدده لنا الطبيعة ، بحالتها التى هى عليها ... عندئذ يكون منهج التفكير ، منهجا غير منغلق ، وغير موقوت ، أو بالاحرى ، يظل متهدا دفتوها ، أو على حد تعبير « جاستين هولمز » .

اذا كانت « الطريقة التي نحقق بها ما يستعصي علينا » تتطلب منا ، بذل الجهد » فان يستعصي علينا - على الاقل في حدود ما نبذله من هذا الجهد - شيء يتعلق بالمستقبل ، أو به نفسه ، بأى وجه من الوجوه ٠

فالعالم - بالمفهوم الذى يتطور به موضوعيا خلال المتغيرات - يعتبر كالكتاب المفتوح ٠ حتى ولو بلغت التيارات التى تهب في الطبيعة أو في المجتمع ، من القوة ، حدا لا يستطيع الانسان معه أن يقاوم هياجها ، لانه لن يعدم وسيلة يتلمس بها الطريق الى مواجهتها ، ومقاومتها ٠٠ ذلك اننا لا نستطيع - مثلا - أن نهرب من الموت ٠٠ وانما نستطيع فقط ، أن نؤخره ، أما الطريقة التى نموت بها ، فقد يكون لها مغزى أكبر ، اذا راقبناها من خلال واقعة الموت ذاتها ، لا في حياتنا فقط ، بل وفي حياة الآخرين ٠

وذلك فانه يصعب القول بأن بيئة المجتمع الامريكى ، بحدودها المفتوحة ، كان لها من أثر سوء الفهم : ما ترك صداه على آراء « ديوى » في الكون المفتوح ، بل انه هو نفسه : يشير الى انه في السنوات الاولى منحياته « في الخيال على الاقل ، كانت الدولة ماتزال لها جبهتها المفتوحة » حين كانت تبنى مجتمعا جديدا ٠٠ بل وقد نجسر على الافتراض بأنه قد بشر في مذهبه عن النسبية الموضوعية : بنظام الديمقراطية الامريكية ٠٠ من واقع انه في مذهبه هذا ، لا يعترف بأى تمايز بين العوالم الكونية ، ولا بأى تدرج بين الوقائع أو الحقائق وانما كان يرى أن المعارف تتساوى في الوجود أيا كان نوع التجارب التى استخلصناها منها ٠٠ حيث كتب في ذا كيقول أن « التصورات هى التصورات ، الا أن تجسيد أى تصور ليس هو التصور » (١٣) ٠

فالاخطاء التى تملا العالم ، لا تعتبر أمورا غير قائمة في واقعها ، أو ظواهر اقل درجة في الوجود ، وانما هى استنتاجات خاطئة للاساس

الذى قام عليها وجودها المستمر ، أو اختلاف السلوك زمانا ، أو مكانا ، أى عرضا - حيث تقوم الاشياء بتجربتها - وقد لا مجمح بخيالنا الى حد الشطط ، اذا قلنا أن « ديوى » رفض أن يدعى أن الواقع الغلاب ، كان السبب الدافع - وان كان لكل سبب دوره في ذلك الاتجاه الامريكى في اعطاء الكثير بل وأكثر مما يطمح اليه الشخص ، عما حدله معه ، أو جاء به من أى مكان جاء منه .

وغالبا ما يبدو وبوضوح ، أن « ديوى » في فلسفته الاجتماعية ، والسياسية وفي كتابه عن « الايمان بالقدرات العقلية ، والتعليم وارتباطه بالفكر » ، كان يعبر عن ثقافة عصره ، فهو يقول في تواضع « أنا لم أخترع هذا الايمان ، وانما اكتسبته من البيئة من حولى ، على قدر ما تزخر به من الروح الديمقراطية » .

ولما كانت هذه البيئة (أو البيئات) تزخر بما هو أكثر من الروح الديمقراطية ، بما في ذلك الافكار ، والمواقف ، والتجارب المنهجية ، بمتغيراتها وفقا لهذه الروح ، فلعلنا ننحو منحى عمليا ، في قولنا ، ان « ديوى » عبر - بكل الصدق - عن حياة أمته ، الى الحد الذى تعرض فيه للنقد بسببه ، بينما هو قد حدد موقفه ، مصدقا لافكاره التى أعلنها ... ولذلك ، فاننى أعتقد أن الغاء في الفردية ، والمذهب الفردى ، وما كان له من شأن عظيم ، في العصر الذى عاش فيه « ديوى » مع غياب المنهج الاجتماعى ، أو عدم كفايته ، فضلا عن الفشل في تحديد مصادر للفكر الاجتماعى ، لكى يتصدى لمشاكل الحياة الاجتماعية .. كل ذلك ، يدعونى الى أن أتحدث ببضع كلمات قليلة ، عن كل من هذه النقاط فيما يلى :

ذلك أن « ديوى » - كما توقع البعض - رفض فكرة الفرد « النمطى » .. كما رفض تجاور - أو حسن جوار - بين « الفردى » و « الاشتراكى » .. كما لو كانا يمثلان فكرتين محددتين ، مستقلتين ، ... فالافراد - عنده - مصنوعون ، وليسوا مولودين ..

فهمنتم اننا ولدوا فقط في ظل ناموس كونى خاص ، ثم انهم لا صنعوا ٠٠ من خلال مجموعة من الروابط أو الوشائج التى يتكون منها المجتمع ، ٠٠٠ ومن خلال ما ينشأ من هذه الوشائج تاريخيا ٠٠ ينشأ معها أفراد مختلفون ٠٠ ولهذا ، كان الاهتمام بالانظمة النوعية السياسية والاجتماعية ، والاقتصادية ، والتربوية ، بما يترتب من الآثار خلال تكوين وتنوية قدراتهم الشخصية ، بما يحقق رغباتهم المتعاطفة ، وطموحاتهم ٠

وفي هذا الاطار ، لابد من سؤال ، نحدد في ضوء اجابتنا له ، حكمنا على المجتمع والسؤال ٠٠ ما هو نوع الشخص الذى نريد أن نصنعه ؟

فالرد ٠٠ هو خلاصة التعبير المجرد ، عن اجابات شاملة متنوعة ، تتناول تصرفاته ، وامكاناته ، التى تتبلور من خلالها علاقاته بالآخرين ٠٠ وكذلك المجتمع ، هو تعبير مجرد ، للروابط ، والانظمة ، التى تضم ، تجارب الانسان داخل مجتمعه ، وفي هذه الحدود ، تخضع الاشكال المتميزة لتلك الروابط ، والانظمة ، لمقتضيات التعديل ، والتخطيط ، وفقا لما ينشأ خلال عملها من صعوبات ، قد تؤدى الى حرمان أى عضو في المجتمع ، من حقه في تكافؤ الفرص اللازمة لتطوره (والمشاركة في المزايا ، وفي الاعباء التى يتوقف تحقيقها عليها ، بالتساوى) ٠

على أن التخطيط ، اسيء فهمه ، في أيامنا هذه ، بسبب الفشل الذى أصاب بعض البرامج الاجتماعية ، والتى ثارت حولها الشكوك ، ولم تلق تعاطفا كاملا ، في عالم معقد ، ملىء بالمخاطر ، حيث لا تقتصر ما يقع من الآثار على نتيجة ما نفعله فحسب ، وانما يتجاوزه الى النتيجة التى تنشأ من عدم فعله ، أيضا ٠٠ وذلك برغم أن التخطيط ، أصبح ضرورة لازمة ، وخاصة ازاء قوى الطغيان ، وما تعانيه الامم الواقعة تحت سلطان الايداوجيات ، التى تسعى الى تحطيم المجتمعات المفتوحة في العالم الغربى ٠

أما ما يقال من أن التخطيط ، يسفر دائما عن نتائج غير مترقبة ، وغير متوقعة ، فلا يجب أن يقلل من الحكمة منه ، اذا قارناها بالنتائج التى تترتب على عدم التخطيط .. فضلا عن أن النتائج غير المترقبة ، التى تنشأ عن خططنا وأعمالنا ، فيمكن أن تتخذ منطلقا لخطط أخرى أفضل ، وأدق اعدادا .

فالطب الحديث - مثلا - حين عمل على زيادة متوسط عمر الانسان ، زاد - بدون قصد طبعا - من متاعبه وآلامه .. فهل من قائل يدعى ، بأن في ذلك مساسا بالاخلاق ، واننا ، من ثم ، لا يجب أن نستمر في التخطيط ، لمكافحة الامراض ؟ .. وصحيح أننا قد لا نحتاج ، أو قد لا نستطيع أن نخطط لكل شيء ، الا أنه من الاهمية بمكان ، أن نسأل انفسنا دائما ، هذا السؤال الخاص .. ما الذى نخطط له ؟ .. وأين ؟ .. وكيف ؟

وربما كانت الصرخة ، التى أطلقها « ديوى » خلال أزمة الثلاثينيات ، مناديا « بتخطيط الاشياء .. وليس الاشخاص » من الامور البسيطة جدا .. لكنه عاش من العمر ما يكفى لتعزيز ايمانه بالتخطيط ، في الوقت الذى نزيد فيه من حرية الانسان ، ونرقب بعين يقظة ، تمركز المعسكر الاقتصادي في العالم ، وذلك حتى نعرف ما الذى يجب أن نتوقى وقوعه .

هذا ، وقد أرجع « ديوى » الفشل في تحرى المصادر التى نعتمد عليها في قيادة الفكر للتصدى لحل المشاكل الاجتماعية ، الى الفشل في استخدام الاساليب العلمية ، والمنطقية في حل مشاكل الصراع الاجتماعى ، وفي اكتشاف ما يجب أن نغيره من النظم ، لكى نوسع من القاعدة التى تتحقق فيها المشاركة في المصالح بين الاطراف المتنازعة ، والتى سيظل المجتمع بدونها ، في حالة ، تنذر ببداية حرب مدنية .

ولا شك أن « ديوى » حاول أن يبسط المصاعب التى تعترض

هل المشاكل الاجتماعية نو بالتوسع في تطبيق « أساليب لا تشارع والاقناع ، والتفاوض ، والاتصال » فقد تكون المصالح المتعارضة ، أشد وطأة في أثرها من .. المشاركة فيها .. والى أن نكتشف الطريق الى هداية الانسان ، للتمسك بالقيم ، وبالمواقف ، والتقـــالبد ، والفكر المستنير .. هل يمكن أن يكون الايمان بالعقـــل ، ايمانا عقـــلانيا ؟..

وكان أحسن ما أجاب به « ديوى » على هذا السؤال .. هو أنه رغم أن استخدام الاسلوب العلمى ـ على النحو الذى وصفه به ـ قد يفشل ، فلن يكون لدينا ـ مهما حاولنا ـ أسلوب أقرب الى النجاح

وقد أنكر « ديوى » انتســـابه الى أنصار المدينة الفـــاضلة ـ أوتوبيا ـ كما نفى ما نسب اليه ، من أنه قال بامكان حل جميع المشاكل .. أو قوله بأن العقل سينتصر في المعركة الدائرة حـــول أنسب الاساليب ، لحل المنازعات ، أو التى تجنبنا الخراب والدمار .. وانما كان كل مطلبه المتواضع أن نركز انتباهنا الى الاخلاق ، وهى التى ما يزال العالم ، يتركها لنا في جبهة مفتــوحة .. والتى يتعين علينا أن نحل جميع مشاكلنا الاجتماعية من خلالها ، باعتبار أنها مشاكل اخلاقية ، وتربوية ، .. ويؤكد ـ « ديوى » ـ أن الاساليب التى يمكن محاولة تطبيقها ، .. وهى بالتأكيد ، أحسنها .. فهل نحاول تطبيقها أو الاخذ بها ؟

على أن الصعوبة الكبرى ـ بالنسبة ـ في هذا الصدد ، كانت مع الافتراض أو التسليم ، يتوفر الفكر المستنير ، وبالتالى توفـر الشجاعة الادبية ـ كما حدث في عصره ـ فهل يمكن لهذين العاملين أن يحققا أثرهما ، وفعاليتهما ، على أساس من الاقتناع ، وحسن تفهم الامور ؟

وهل يمكن أن يتحقق ذلك ، دون تهور ، أو تعصب ؟..وأمرهما معروف ومشهور ؟ مهما كانت دوافعهما الاخـــلاقية ؟.. ذلك أن

الشجاعة وحدها ، قد يلتبس بها الخلط في الامور أو الجهل بهـا ، الى حد أن البعض ممن يتصفون بها ، لا يكادون أن يروا مواقـــع اقدامهم ·· وانما الشجاعة ـ الشجاعة الادبية ـ هى ما يجب أن يتحلى بها الشخص المتفهم ، والتى بدونها ، يصبح تلمس الحكمة وحدها ، كالتعلق بأمل ضائع (أو كاذب) فلن تغنى شـــيئا عن ضرورة التحلى ، بحسن الادراك ··

لكن ·· ما هو مصدره ؟ ·· وكيف يمكن لنا أن نعممه ؟·· وكيف نوفق في تغليبه على سوء الادراك ، والتهور ؟·· هذه هى الاسئلة ، التى لم يقدم « ديوى » جوابا واحدا ، على أى سؤال منهـــا ·· ثم انني لم أستطع أن أعثر على مفكر آخر ، استطاع أن يقدم جوابا مقنعا عنها ··

الهـــــوامش

١ ـ جون ديوى « التجربة والطبيعة » (لاسال ١٩٢٩)

٢ ـ المرجع السابق

٣ ـ المرجع السابق

٤ ـ المرجع السابق

٥ ـ المرجع السابق

٦ ـ المرجع السابق

٧ ـ المرجع السابق

٨ ـ المرجع السابق

٩ ـ المرجع السابق

١٠ ـ خطاب مرسل الى الكاتلب في ١٩٣١/٨/٢١

١١ ـ جون ديوى المرجع السابق

١٢ ـ المرجع السابق

١٣ ـ المرجع السابق

حول رأى (ديوى)

فى التجربة ... والثقافة

بقلم

لويس. أ. هان

أستاذ زائر ، للفلسفة ، بجامعة بابلوز ، وأستاذ باحث بجامعة الينوى الجنوبية ، في كاربوندال (منذ ١٩٧٧) والمشرف العام على المكتب الاستشارى للنشر - مشروع منشورات « ديوى » مؤلف : « نظرية لصياغة الفكر » وقد تولى قبل ذلك مراكز ، في كل من جامعة ميسورى بكولومبيا وجامعة بريشتون ، وجامعة واشنجطون ، بسانت لويس •

تعتبر التجربة ، نقطة لارتكاز في فلسفة « ديوى » ، بما كرس نفسه لها طويلا ، في دأب متواصل لكى يلقى عليها الضوء ٠٠وكانت هى محور اهتمامه ، في أعماله الكبرى ، مثل كتابه في الفن «كتجربة» و « التجربة ، والعلم » ٠٠ و « التجربة والطبيعة » ٠٠٠ كما أن بعض كتاباته الاخيرة ٠٠ ومنها مخطوطاته ، التى لم تنشر ، عن «مقدمته الجديدة في التجربة والطبيعة » تدل على اهتمامه المستمر بمفتاح هذه النظرية (وهذه المخطوطات موجودة ضمن المجموعات الخاصة لاوراق « ديوى » ، بمكتبة موريس ، جامعة الينوى العربية ، في كاربونديال) ٠

والتجربة عند « ديوى » – كما هى عند « جيمس » – حقيقة مزدوجة (أو ثنائية) تتضمن موضوع التجربة ٠٠ وممارسة التجربة ٠٠ أى كل من الشيء الذى نجربه ، والطريقة التى نمارس بها تجربته ، فهى – أى التجربة – نابعة « من » الطبيعة ، كما هى كامنة «فيها» ٠٠ وهى تشكل ، الترتيب الكامل ، سواء بالنسبة لعلاقات الانسان بالطبيعة ، بمفهومها الشمولى ، أو الكونى ، أم بالنسبة ، لصور التواصل العملى بينه ، وبينها ، ٠٠٠ « وهى – على الاقل – شيء واسع وعميق : وكامل ، وهى التاريخ كله على وجه هذه الارض ٠٠ تاريخ ٠٠ يشمل الارض ، ويشمل علاقات الانسان (فيزيقيا) بالطبيعة » (١) ٠

وهى ٠٠ موضوع سباق متبادل ، مع التكيف المتبادل بين النواميس القائمة ، وبيئاتها الفيزيقية ، والاجتماعية ٠٠وهى مادة لمظاهر الفعل ، والمعاناة ، الذين يتزاملان في آن واحد ٠٠

هى – أى التجربة – هذا « الخليط الفريد ، الذى يتواتر ، بالتبادل بين مساندة الطبيعة للانسان ، وعبثها به » (٢) ٠٠ كما تنطوى على مبادىء الترابط ، والنظام في داخلها ، وتتميز من خلال أدائها التجريبى ، بأنها تصحح نفسها ٠

وعلى الرغم من أن « ديوى » قد عرض لمدخل تجريبى ، فان تجريبيته عالم تكن تجريبية كلاسيكية ، لكى نفهم رأيه فى التجربة يجب أن نتناولها فى أطار وجهة نظر العالم الجديد ، والذى يفرض التغيير ، والاضطراد ، والتجديد ، ويرفض الجمود ، والتوقف .

ومع ذلك فانى أخشى ألا يكفى مجرد استعراض برنامج «ديوى» و « بنتلى » للعودة بالاصطلاح الى استعمالاته الجامدة ، دون أن نرجع للتفسيرات الرائدة ، لوجهة النظر السائدة فى العالم .

وعلى أية حال ، فان « ديوى » قد أطلق على هـــذا الرأى ، « الطبيعية التجريبية » أو التجريبية ، أو الطبيعية ، والانسان .. ولكنى أفضل تسميته « بالبنائية » .. وقد عرضت لهـــذا الرأى بتوسع فى مكان آخر (٣) ، حيث أوضحت فى هذه الدراسة الاخرى ، اننا فى نظرية العالم « البنائى » نتلمس السبيل الى وجود متميز ، ليس فقط من خلال التغيير ، وانما أيضا من خلال دلالات نوعية عامة، كالتنوع ، والانتقالية ، والاســـتمرارية ، والنمطية ، والجـــودة والانصهار ، و الترابط والتكيف .

ويقتضي التحليل من وجهة النظر هذه ، أن نتابع صور التغير، بدلا من أن ننزل من الشمولية ، الى عناصر تجريدية .

وفضلا عما ينطوى عليه هذا الرأى ـ من وجهة نظر « ديوى » فى التجربة ـ من المزايا الكثيرة ، فانه لا يثير مشكلة الازدواجية ، (عند « لوك » أو عند (ديكارت) بين عالم شخصي داخلى ، وبين عالم موضوعى خارجى .

وعلى الرغم من أن « تجربة ديوى » ، تتناول ، الواقـــع ـ من زاويته الانسانية ... والطبيعية ، ـ من زاويتها غـــير المتعلقـــة بالانسان ـ فانهما مع ذلك (أى الواقع والطبيعة) لا ينفصـــلان ، وانما يتواصلان باستمرار ، على نحو ما تحدث بها ، « ديوى » فى مخطوطه الذى تناول فيه مقدمته الجديدة فى (التجربة ..والطبيعة)

وأشار الى الصلات الوثيقة ، من جانب ، والاختلاف أو التمايز القائم من جانب آخر ، بين انجازات البشرية ، وبين حالات فشـــلها ، ونضالها ، في صدد « الموضوع الاساسي الذى ينطوى في جملته تحت اسم التجربة » و « ما أمكن تحديده من ناحية أخرى ، فيما عـــرف بالجانب غير البشرى ، وهو المدلول الذى ينطبق على اسم الطبيعة» باعتبار أن التجربة ، هى المنهج الذى نتقدم به الى الطبيعة ٠٠ والطبيعة ٠٠ تنفتح لها ٠٠ وتعمقها ، وتثريها ، وتدفع بهـــا الى غايتهـا (٤) ٠

على أن ثمة خلافات بين تجريبية « ديوى » ٠٠ وبين التجريبية التقليدية ، وهى علاقات تدور حول تفسير مفهوم « التجـــربة » ٠٠ ونظرا «لحاجتنا الى اكتشاف فلسفى» بصددها : فقد بلور «ديوى» هذه الخلافات ، التى نشأت بين تفسيره هو لها ، وبين ما نســـميه نحن بوجهة النظر الارثوذكسية ، والتى ساندها كل من التجريبيين التقليديين ، ومعارضيهم على السواء (٥) في نقاط خمس هى :

النقطة الاولى : انه بينما تعتبر التجربة في المقام الاول : ــ من وجهة النظر الارثوذكسية ــ مسألة ، معرفة ، فان « ديوى » يراها ، أساسا ٠٠ عملية تفاعل بين ناموس الحياة ، وبين بيئتها الطبيعية والاجتماعية : أى مسألة تتعلق بما لها من الصفات ، وما يقع من التدول بين اللذة والالم ، والاقدام ، والاحجام ٠٠ وعلى الرغم من آية تجربة يمكن أن تكون موضوعا للمعرفة ، أو انعكاسا لها ، فان تلقى المعرفة ، يعتبر دائما ، جزءا من علاقة تبادلية ، أكبر ، أساسا ٠

النقطة الثانية : ان التجربة ، حسب الرأى التقليدى ، مسألة فيزيقية ، ذات طابع شخصي ، أو هى ، بؤرة ، داخل الذات ، تلتقى بها انطباعات ذهنية ، عن العالم الفيزيقى الخـارجى ، بينما ، التجربة ، حسب رأى « ديوى » ، تؤثر وتتأثر موضوعيا ، بالبيئة، والتى تستجيب لها وتتجاوب معها ، أو تلفظها ، أو تعدلها ٠

فالتجربة ، هي جزء من العالم الموضوعي الذي يحيط بهـــا ، ويتجاوب معها ، ويدفعها ، وهي بهذا المقياس تعتبر موقفا واضح الدلالة في اختلافه مع الصورة التي يرسمها التقليديون العـــالمين منفصلين ، ومختلفين ، يحجز بينهما شرخ كوني غائر ٠٠ وقـد ردد « ديوى » في هذا الصدد ، شكواه من أن خصومه ينسبون اليه الرأى الذي ينقده هو ، وينسون أو يتناسون أن « المعنى الحيوى البـــارز والمثمر » الذي قصده في استخدامه لاصطلاح « التجربة » هو البديل عن أي تجريد سيكولوجي ٠

النقطة الثالثة : ان المعارضين للرأى التقليدى ، شغلوا أنفسهم ، بما كان ، أو بما يكون في الحاضر ، المكشوف لنا ٠٠ بينما يرى « ديوى » أن الدلالات المبشرة للتجربة ، لا تظهر الا في علاقتها بالمســـتقبل ، فليس المهم ـ طبقا لرأيه ـ فيما قدمناه ، أو نقدمه ٠٠ وانما المهم فيما يجب أن نفعله ، لنغير ما نقدمه ، الى ما يحقق لنا غايات أفضل للبشرية ٠٠ لان صياغة تجريبية ، لتجربة ما ، تتطلب منا النظر الى الامام ، والمبادرة بحماس ، بدلا من استرجاع المـاضي ٠

النقطة الرابعة : وتتعلق بالخلاف بين وجهتى النظر ، حـــول « التجربة » ٠٠ وهو خلاف مرجعه الى تمسك التقليديين بدعـــوتهم الخاصة ، الى وضع حاجز بين المعيار الحسي ، وبين حالات معزولة ـ قليلا أو كثيرا ـ للوعى ، والاحاسيس ، والانطباعات ، والافكار ٠٠ وهو رأى يأخذه « ديوى » عليهم لانه ـ أى الرأى ـ يغفل الصلات والعلاقات ، والاستمرارية لانهم يفرضون ، انها ٠٠ أما ، أجنبيـــة عن التجربة ، واما لانها مشكوك في جدواها ، بينما يحبذ « ديوى » ـ مثل جيمس ـ هذه العلاقات ، ويصر على أن التجربة ذاتها ، تتضمن عنصر الاتصال ، والتنظيم في داخلها ، ولذلك ، فانه يدعو الى أن يكون للتجربة ، اطارها ، وموقعها ، وتواصلها ، أو مجالها الخـاص بهـــا ٠

فالتجربة عنده ـ وكما لاحظ أكثر من مرة ـ « أداة نشطة للتنقيح ، والتصحيح ، والمواءمة ، وليست مجرد اثبـــات حالة للــــوعى »

والانطباعات ، والافكار ، المعزولة (أنظر على سبيل المثال « أسئلة وأجوبة مختصرة عن الحقيقة » وأثر داروين على الفلسفة ١٩٥٧ — ص ٩١) وعلى نحو ما صرح في كتابه « اعادة بنــــاء الفلســـفة » (مذكرات بيكون ١٩٥٧ ص ٩١) من أن السياق المتناسق في العدل ، والصلة بين الفعل ، والنكوص عنه ، وعدم فصل الاحاسيس ، كل ذلك ، هو ما يعتبر ، « قوام » التجربة ٠

النقطة الخامسة : والاخيرة ٠٠ وهى أن مؤيدى وجهة النظــر الارثوذكسية ، يعارضون في وصف التجربة الفـــكرية ، بمعنى الاستنتاج ، بينما يرى « ديوى » أن التجربة ، ملأى بالاستنتاج ، على نحــو ما يتضح لنا من تحمسه للنسبية ٠٠ وذلك فضلا عن الاستنتاج ، ليس مجرد استرجاع للماضي ، ولا هو وضع للتجربة في سياق للتتابع ، ميؤوس منه ، أو بلا جـــدوى ، وانما هـــو ـ أى الاستنتاج ـ جزء جوهرى منها فاذا عن لاحد ، أن يستخدم الاسانيد المباشرة للبيئة ليؤثر بصورة غير مباشرة ، بالتغيــيرات ، التى لن تحدث ، الا بهذه الوسيلة ، لكى يتفادى العداء ، وليضمن أكبر جانب من الاحتمالات المواتية ، ويرسم صورة متخيلة لتنبؤاته للمستقبل ، فانه لا غنى عن الاستنتاج ، لكى يرتاد به طريقه ٠

ومع ذلك ، فان طبيعة التجربة ، تبدو ـ من وجهة نظر « ديوى » ـ أكثر وضوحا ، في التجارب الجمالية ، وفي كتابه عن « الفن كتجربة » نجد تجارب كاملة ، في تفردها ، وحيويتها ، ووضوحها ، وغــزارة مادتها ، وتكاملها ، وفي كل منها ، نستخلص الخاصية النشــطة في وضوحها المتميز ٠

وهذا هو كلام « ديوى » نفسه ، يقول أن « في أية تجـــربة ، تحول الاشياء والاحداث ، التى تنتمى للعالم ـ طبيعية كانت أم اجتماعية ـ من خلال تفاعله مع الاشياء الموجودة خارجه (٦) ، ثمة تواصل غريزى ، بين الذات البشرية ، وبين العالم خلال تبادل الشد

والجذب » هذا إلى أن « جميع صور التمايز التي تظهرها التحليلات من خلال العوامل السيكولوجية ، ليست سوى صور لاختلاف التعامل المتبادل والمستمر بين الذات البشرية ، وبين البيئة »

وقد ظل « ديوى » يردد في آخر حياته حتى عام ١٩٥١ ، انه لم يشعر بحاجة ، الى العدول عن أى شيء قاله عن « التجربة » منذ أول نص كتبه في كتابه « التجربة والطبيعة » بل انه قرن تصريحه هذا ، بتصريح قال فيه : « لو قدر للكتاب الذى نشر لى تحت عنوان « التجربة والطبيعة » أن أكتبه هذه الايام ، لتوجته بعنوان « الثقافة والتجربة » .. ولعدلت معالجة الموضوع الرئيسي الخاص فيه » (أخذ هذا التصريح ، وغيره من الاشارات التى وردت في هذا البحث من مجموعة أعمال « جون ديوى » الخاصة ، مكتبة موريس ، جامعة الينوى الجنوبية ، كاربونديل) .

وعلى الرغم من « ديوى » ظل يصر ـ نظريا ـ على تبريره استخدامه الاول لمصطلحى « التجربة » و « الخبرة » .. فقد بدا له ثمة أسس ايجابية ، وسلبية ، كانت تقتضيه أن يغيرهما الى « الثقافة » .

وقد أشار في صدد ذلك التبرير : الى نقاط أربع : يدافع بها عن استخدامه للاصطلاح الاول .. وهى :

أولها : انه استخدم الاصطلاح ، في مواجهة الازدواجية .. بين الشخصي ، والموضوعى .. وبين العقل ، والعالم .. وبين السيكولوجية ، والفيزيقية ، والتى كانت تسعى الى احتواء مناهج الفلسفة الحديثة ، ومذاهبها « فهناك الكثير مما يجب أن يقال في جانب استخدام كلمتى « التجربة » و « الخبرة » التجريبية (تمييزا لها عن التجريبى) لتحديد الموضوع الاساسي الوحيد ، الذى روعى في الشيء الذى تجرى تجربته ، أن يكون بأسلوب منهجى ، مثله مثل الوسائل التى تطبق بها التجربة » .

وثانيتها : أن الدعوة الى « التجربة » بدت له ، دعوة عمومية و « انها تحتاج الى كثير من البذل ، لكى نجنب الفلسفة ، مغبة التجريد الجاف ، ولكى تظل في ساحتها الحيوية العلمية » .

وثالثتها : ان هذه المبررات ، تتعلق بالفلسفة ودورها الغائى ، بالمعنى الذى يقتضي التوضيح الكامل لترتيب وقائع التجربة .. فطالما ان تفهم موضوعها الاساسي ، هو الذى يميز الفلسفة عن غيرها من العمليات الفكرية ، والمتعلقة بالمعرفة فان « ثمة تعبيرا لغويا ، نحتاج اليه ، لكى يوضح على التحديد ، هذه الخاصية » .. و « التجربة » بمعناها الخاص بها : هى الطريق الوحيد الذى نلتقى فيه بهذه الحاجة .

على أن هناك شيئا واضح الاختلاف ، وهو أن الطبيعة ، حينما ننظر اليها ، أو نعاملها كمادة للتجربة البشرية ، أو من أجلها ، فانها تبدو « لكى تستجيب الى المطلب التاريخى في الفلسفة ومأنها ترتبط ، بما يكون مفهوما في غايته ، غزيرا ، وزاخرا في مضمونه » .

ورابعتها : ان اللجوء الى التجربة ، كان مطلبا ، دعا اليه « الاحتجاج ضد محاولات الفلسفات السابقة ، اهمال الحياة البشرية ، والحط من قدراتها ، وبالتركيز على ما يكون مفهوما وأساسيا فيما يعتبر أبديا ، وشموليا ، وما فوق الزمن ، وغير قابل للتغيير ، وما فوق التغيير .

وكان « ديوى » مقتنعا بأن الاساس ، والتبرير المنطقى ، وكذلك القاعدة ، العملية ، والواقعية ، التى تنطلق منها أحدث الحركات الواعية ، المتجددة ، في الفلسفة الحديثة ، يجب أن تقوم على أساس « الاعتراف المنهجى بالعمل الفلسفى ، بحكم ما يمدنا به من الرؤية الواضحة ، والتى نراقب من خلالها ، وعالمنا الطبيعى الذى ننتمى اليه » .

وفيما وضح من النقاط الاربع المذكور ، يتبين أن « ديوى » لم يغير رأيه ... فما هى اذن الاسباب التى دعته الى التخلى عن « التجربة ووالتجريبى » ؟

هناك سبب أول ، يرجع الى اعتبارات سلبية .. وذلك ان السياق التاريخى للاحداث ، سواء من خلال تطور الفلسفة ، أو من خارجه ، شكل اعتراضا فعلا وقويا ، ضد تفسير الكلمات بمعانيها التى تعنيها ، فعلا .. وانما تسمى الاشــياء بأسمائها فقط .. فيما يعرض منها للتجــربة ، مع ارتباطها التام ، بالطــرق التى تمارس بها ، والتى تنبعث من ذات بناء الشيء المراد تجربته ، ومن تكوينه .. وقد أصبحت التجربة ، على مدى التاريخ ، تتطابق بصورة فعلية ، مع ممارستها ، بالمفهوم السيكولوجى ، كما ان لفظ « سيكولوجى » أصــبح يعنى .. الفرد خالصا مخلصــا .. أو أصبح يفهم « بالغريزة » بما يتمثل فيه من « الخاصية العقلية ، والنفسية » .. والشخصية ، بالقيــاس .. الى الموضــوعية ، وباختصار .. فان السياق التاريخى ، قد انتهى الى ما أســماه « ديوى » .. « بالحاجة الى كشف فلسفى » .

وقد ظل « ديوى » طيلة سنوا تحياته ، يفند بحججه ، وجهة النظر الارثوذوكسية .. ومع ذلك لم يظفر ، تقويم التجــربة على هذا النحــو ، بأى اهتمام من جانب الرأى العالمى حــول الطبيعية التجريبية .. أو الفلسفة البنائية .

ورغم هذا ، فقد حدث ان جد جديد في الموقف ، فيما نشــأ من الاســـس الايجابيــة ، التغيير المقترح « للتجــربة » .. الى « الثقافة » بنفس الدرجة ، وبنفس العمــق الذى تطورت اليــه التجربة ، وما تحقق لها من الفعالية .

وهكذا خلص « ديوى » الى القول بأن «مادة الواقع التاريخى» هى المعنى الوحيد الذى يمكن أن تفهم به « التجــربة » لتحــديد

«الاطار الواسع للاشياء التى نجربها بطرق متنوعة ، الى مالانهاية ، وذلك بأن نطابق بين أهميتها ، أو مغزاها ، وبين أهمية أو مغزى ، مجموعة الاعتبارات ، التى ينطبق عليها الآن اسم « الثقافة » ، بمفهومها الـ « انثروبولوجى » (وليس بالمعنى الذى يدعيه ماتيو أرنولد) .. فهى كاسم .. تتضمن مجموعة المضامين الجوهرية ، التى .. أفرغتها التجربة ، (أى التى استخلصناها منها) .

وفضلا عما تقدم ، فان الثقافة ، هى التى تطلق على مجموعة من الاعتبارات التى تتميز بأكبر مغزى - أو مضمون - فكرى خالص ، في عالم الفلسفة ، وله « والتى تتضمن الوقائع المادية ، والتكنولوجية ، والمعتقدات ، والتجارب العملية ، والمواقف الاخلاقية ، والاعمال العلمية ، والمبادى ، والمثالى في علاقتهما المتبادلة كل منهما بالآخر .

هذا الى أن الثقافة « تحدد » أيضا في علاقاتها المتبادلة ، كل بالاخرى ، هذا التنوع الشاسع ، للامور الانسانية ، والمصالح ، والاهتمامات ، والقيم ، وحين توزع بين المجالات النوعية المختلفة ، يتخصص كل مجال بنوعه ، دينيا ، أو أخلاقيا ، أو فنيا ، أو سياسيا ، أو اقتصاديا الخ الخ .. وهنا كون اللجوء الى ضمها بعضها الى بعض ، في وحدة بشرية وانسانية ، بمثابة خدمة .. لو استطاعت الفلسفة أن تقوم بدورها الطموح فيها ، بالدرجة التى يتفهمها الناس ، فسيكون لذلك أعظم الاثر لها ولتطورها ».

وباختصار فان مهمة الثقافة ، ان تحقق ما كان « ديوى » يأمل أن تحققه التجربة في البداية . وهذه الفكرة موحية جدا ، لو أمكن للاصطلاح الجديد ، أن يصلح من هذه الوظيفة ، بطريقة أفضل ، مما لو بقى الاصطلاح الاول . كما أن الاصطلاح القديم ينحسر بالافراد ، ويتقوقع بهم في داخل الاطار البيولوجى .

. . . وربما ـ بالاضافة الى ما تقدم ـ يكون لاستبدال لفظ « الثقافة » بلفظ « التجربة » ما يمكن بعض القراء من فهم تفسير « ديوى » للتجربة بصورة أفضل ، ومن ثم يكونون ، أكثر تقبلا لها ، وان كان يبدو لى أن ثمة تغييرا جذريا ، مع هذه النظرة ولذلك ، فلست أعتقد أن الاصطلاح الجديد سيغير من موقف هؤلاء الذين انتقدوا ، الاصطلاح القديم ، بشدة ٠

وعلى ذلك ٠٠ أرى أن أى دفاع أو نقد أساسي لتقييمه للتجربة ، سيظل في حاجة الى أن يعرض للاختبار ، من هذه الناحية ، بالنسبة للحقائق الكاشفة ، ولمضمون فلسفته ، وعندئذ ستعود حالتها ، لا الى الاستعمال الاصطلاحى ، وانما تعود الى السؤال عن ٠٠ كيف نجد انعكاس هذه الحقائق ، في مرآة الرأى العالمى ؟٠٠ وعندما أجد هذا الرأى ، بذلك الوضوح ، فانه يبدو لى أننا سنظل في أشد الحاجة الى تقويمه للتجربة ٠

الهـــــوامش

١ ـ جون ديوى ـ التجربة والطبيعة (لاسال ـ ١٩٢٩/٣) •

٢ ـ المرجع الســابق •

٣ ـ وعلى سبيل المثال في النظرية البنائية ، ونظرية التصور (جامعة كاليفورنيا ـ منشورات الفلسفة ٢٢ ـ عن « فلسفة ديوى ، والمنهج الفلســفى » في ، جوآن بويدستون ـ طبعة دليل اعمال جون ديوى (١٩٧٠) والنظرية البنائية ، وثورة التطور الكوني ، في روبين جوستكى وأرفين لازلو ـ والتطــور والثورة (نيويورك ، لندن ، مارس ١٩٧١) •

٤ ـ ديوى المرجع السابق •

٥ ـ ديوى ـ العقــل الخلاق ـ مقالات في الموقف البرجمـاتي (نيويورك ١٩١٧) •

٦ ـ ديوى ـ الفن كتجربة (نيويورك ـ كتب كابريكون ١٩٣٤)

٧ ـ المرجع الســابق •

(ديوى) ... والدين

بقــــلم

جود . ب . دورى

عميد مدرسة الفلسفة بالجامعة الكاثوليكية بواشنجطون ، وناشر مجلة « الميتافيزيقا » ومؤلف كتـاب « الطبيعة الامريكيـة الحـديثة » ومؤلف بالاشـــتراك مع ل . دوير وآخرين ، كتـــاب « مداخل الاخلاق » .

ربما يكون من السذاجة ، أن نتصدى لكل ما تناولته كتابات «ديوى» الكاملة في فلسفة الدين ، ولو أنه لم يكرس – على الاقل – بعض الاهتمام لكثير من الموضوعات الدينية الرئيسية ، التى تصدى لها غيره من الفلاسفة ، فلم يتعرض بالتفصيل ، لبعض الآراء ، التى تنضوى عادة تحت الفكر الفلسفى الدينى ، مثل الرموز الدينية ، والوحى ، واللغة الدينية ، والمنطق الدينى ، واسم الاله ، والغيب ..

ولا شك أن ذلك يرجع الى أسباب ، بعضها يرجع الى الصعوبات التى تعوق الفيلسوف عندما يتعرض للحديث عن الدين ، وان كان أهمها ، بالنسبة للصمت الذى جنح اليه « ديوى » في هذا الصدد ، يرجع الى فلسفته الميتافيزيقية ، والفروض التى وضعها في فلسفة المعرفة السلوكية .

فاذا كنت أتناول بحديثى في هذا البحث ، فيلسوفا سبق عصره ، مثل « ديوى » فذلك انما يرجع الى أنه يعتبر واحدا من هؤلاء الفلاسفة الذين يتميزون عن غيرهم ، بما يتميز به المفكر ، الذى يسبق عصره ، عن غيره من شباب المحدثين ، وذلك هو الفرق بين رجل وآخر .. والذى يعبر في الوقت نفسه عن الفارق بين مدرستين من مدارس التفكير ، هما المثالية ، التى آمن بها في سنواته الاولى من حياته .. والمادية الطبيعية ، التى آمن بها في سنواته الاخيرة .

وعلى اى نحو من الانحاء ، فقد كانت حياة «ديوى» العقلية والبيوجرافية ، علامة على عصره ، تعكس صورة لعالم التخصص – الاكاديمى – ولمحة من الايمان بالمسيحية اصيلة ، والتى سادت في الربع الاخير من القرن التاسع عشر ، مرورا بالمدارس المنهجية ، خلال الربع الاول من القرن العشرين .

ولقد كان « ديوى » في سنواته الاولى ، فيلسوفا طبيعيا والذى

تخلص منذ الى أنه ليس ثمة دليل على عالم مفارق ، وأن الطبيعة تتصف بالمعقولية ، وأن المنهج الوحيد المعتمد في اكتساب المعرفة ، هو ذلك الذى يرتكز بصفة عامة ، على المنهج «العلمى» .. ولذلك كان مفتاح تحقيقه المبكر ، هو اقتناعه بأن الدين أخطأ الطريق الى مطلبه في المعرفة .

وبينما لم يتخذ « ديوى » من ايمان ، واجهة للقيم .. التى تعبر عن مطالب المعرفة ، الا أنه استطاع أن يفعل شيئين :

ـ أن يقدر الايمان ، بمفهوم أثره الاجتماعى .

ـ وأن يحلله ، لكى يخلصه من اشكاله الخاطئة ، ويكشف عن بواعث الدين ، في خصائصه ، النقية ، المبرأة من الشوائب .. هذه الخصائص التى تتمثل في شعور طبيعى ، لشيء طبيعى .

وقد نجح « ديوى » الى حد ما ، في تحقيق الامرين ..

ولذلك كان مدخله النهائى الى الدين ، قائما ، لا على أساس محاولة فهمه ، كفيلسوف ، بقدر ما كان ذلك على أساس ، تحليله ، كناقد ، وكمصلح ، حيث يعتبر من أهم أعماله في هذا الصدد كتابه الذى أصدره عن « الايمان المشترك » .. والذى يعتبر ـ أو يجب أن يعتبر ـ نقدا للدين على أساس أن مأخذه التي النقد ، كان أساسا ـ بل هو فعلا ـ من منطلق اجتماعى .. ولا يعنى ذلك ، أننا ننكر ، ما سبق أن قلناه من أن موقف « ديوى » من الدين ، كانت له جذور ميتافيزيقية ، حتى أن غلوه في المذهب الطبيعى ، بلغ الى حد التصريح بأنه ليس ثمة دليل على وجود الله .. كما أن فلسفته الاجتماعية ، والانثروبولوجية (أصل الانسان) حدت به الى أن يفسر الدين من خلال الكشف عن أساسه الطبيعى النقى ، وتقويمه له ، وهجومه على بعض الاوساط الكنسية الاجتماعية .

على أن « ديوى » لـم يكن دائمـا ، من أنصـار « المذهب الطبيعى » .. ولذلك نرى أنه من المفيد ، أن نبدأ من البداية .

ذاك أن المصـادر التى رجع اليهـا « ديوى » في آرائه التى حددها عن الدين ، ترجع ـ بدورها ـ الى بداية حيـاته الاسرية ، وحرص أسرته على « الالتزام بمعرفة الله » .. ثم الى انتمـائه لرابطة الطلبة المسيحيين ، بجامعة ميتشيجان سنة ١٨٨٤ ، والى محاضرات « تيرى » التى القيت في « يال » .. ونشرت بعد ذلك ، بحوالى خمسين عاما تحت عنوان « الايمان المشترك » .

ففى فترة حياته الاولى ، وكمعلم شاب للفلسـفة ، وواعظ بالكلية ، لدى رابطـة الطلبة المسيحيين ، اتيح له القاء عدد من المحاضرات (أقرب الى المواعظ منها الى المحاضرات) كان يغريه بالقائها ، وقوفه أمام المنصـة ، كفتى يملأه الحماس للمسيحية الارثوذكسية .

ولقد كان الايمان ، يبدو ، في أول الامر .. التزاما ، لان الدين لم يكن يفهم على أنه أداء دين الله ، بقدر ما كان محلا لمناقشات جدلية ، حول الطـريقة التى ننظر بهـا الى الاشـياء أو الى أى برنامج عمـل .

ويصرح « ديوى » عن أول مصـدر من المصادر التى ذكرها ، بقوله « ان الكتب المقدسة واحدة ، في معالجتها ، لاسباب الشك ، فاذا كان ثمة التزام بأن نعرف الله ، فان فشلنا في الوفاء بهـذا الالتزام ، لا يعتبر خطأ فكريا فحسب ، وانما يعتبر كذلك كفرا ، من الناحية الاخلاقية لان الايمان ليس امتيازا ، وانما هو واجب ، فمن ليس مؤمنـا ، يعتبر كافرا (أو مذنبا) » (١) ويستـطرد « ديوى » قائلا :

« كل المعرفة واحدة .. كلها عن الله .. واذا كان ثمة مجموعة من الاشـياء ينظـر اليها لذاتهـا .. خارج علاقتهـا بالله ..

ومخلوقاته ، فانها لا تعتبر من المعرفة في شيء ٠٠ كما أن عالم الطبيعة كله ٠٠ والتاريخ ٠٠ لا غناء فيه ، الا بقـدر ما يدخل في نطاق العلاقة بطبيعة الانسان ونشاطاته ، كما أن العلم والفلسفة ، لا غناء لاى منهما ، اذا لم يطوع بصفة قطعية ، للواقع في علاقته الرائدة ، بالنشاط الحيوى للانسان ، والغاية من كفاحه ، أن يردها جميعا الى الله ٠٠ الذى له الارادة ٠٠ وله العلم ٠٠ وحده » (٢) ٠

والمعرفة ، ليسـت فقط ٠٠ واحدة ٠٠ بل وتلقى المعـرفة ٠٠ والارادة ٠٠ كذلك ، من حيث ارتباطهما الوثيق بها ، لان المعرفة لا تؤصل نفسها ، منفصلة عن ارادتنا : ورغباتنا ٠٠ وليس ثمـة معرفة لاى شيء ، ما لم تكن لنا به حاجة ، أو مصلحة حيوية ٠٠ لاننا لا نعرف ٠٠ الا ما نحتـاج الى ـ أو ما يجب علينا ـ معرفتـه ٠٠ ولانها ـ أى المعرفة ـ ليسـت مجرد شيء في الفكر ، لا لون له ؛ وانما هى ـ أساسـا ـ شيء أخلاقى ، حيث ، « يجب علينـا أن نسعى اليه ٠٠ فان ارادتنا ورغباتنا ، اذا كانت لله ، فسـنجد الله في كل معرفة به » (٣) ٠٠ فمالم يكن مسلكنا على هذا النحو ، فان المعارف الانسانية ، مهما بلغت لن توصلنا الى الله ، بعد أن صادرنا على أنفسنا من البداية ٠

وفي عام ١٨٩٢ ، وكان « ديوى » ما يزال يتلمس سبيله الى التفسير المنهجى ، للدين ، وتنقيته نراه في محاضرة ألقاها بجامعة ميتشيجان بعنوان « المسيحية والديمقراطية » يعقـد مقارنة ، يميز فيها بين « العبادات ، والشعائر » من جانب ٠٠ وبين الوحى ، باعتباره أنه ، يكشـف لنا بصـورة مضطردة ، حقيقة الحياة من جانب آخـر (٤) ٠

فلو نظرنا الى الدين من خارجه ـ خارج الدين ـ لوجدنا أنه ٠٠ عبادة من جهة ، وبناء عقائدى من جهة أخرى ٠٠ الا أن ذلك هـو الظاهر فقط ٠٠

. . أما لو تفقهنا بحث الدين ، وتطوره ، لعظم أمامنا هذا الظاهر .. ولاستبان لنا أن كل دين ، انما يضرب بجذوره في الحياة الاجتماعية ، والفكرية لاى مجتمع ، أو جنس ، وأن كل دين ، هو تعبير عن عادات ، ومواقف عقلية ، لاى شعب ، وشعائره وعباداته ، والتى تتبلور جميعها ، في الاعتراف ، بالالوهية ، وبقداستها ، وبما يعنيه ذلك من مغزى في صدد العلاقات التى تزخر بها هذه الحياة .

وفي عام ١٨٩٤ ، تكرر نفس الشيء (حيث كانت لغة الفلسفة ماتزال مطبوعة ، بطابع « هيجل » .. وان ظلت محتفظة ـ بغير خطأ ـ بصباغتها المنهجية للمدارس الفلسفية القائمة ، وقتذاك) حين دعى « ديوى » الى القاء محاضرة بعنوان « التجديد » قال فيها ، انه على الكنيسة ، ازاء التطورات التى أحدثها العلم الحديث « أن تعيد صياغة عقائدها عن الوحى والنبوة » وأنه في حالة كهذه ، يكون من المهم للفرد أن « يعيد من خلال حياته الدينية . صياغة أفكاره ، عن ماهية الحقيقة الروحية ، ومدى سلطانها عليه ، بعد أن أظهرنا العلم على الواقع ـ وما يزال يدخر المزيد منه ـ فيما اكتشفه من حقائق واقعية ، تجسدتها تجارب البشرية ، التى ما تزال في حاجة الى أن نوليها المزيد من رعايتها » (٥) .

وفي عام ١٩٠٨ ، كان التطور في فلسفة « ديوى » قد بلغ اكتماله : حين كتب في مقال له عن « الدين في مدارسنا » حدد فيه خصائص الدين ، باعتبار أنه سر خاص ، غير معلن ، نابع من الذات : لا يطلع عليه أحد بصفة عامة ، حتى وان كان معلنا في صورته الرسمية ، لكنه لا يتطلب التبليغ عنه ، أو الاشهاد عليه بالطرق العادية » (٦) ، ذلك أن ثمة « شيئا من المواجهة مع النفس ، عند الحديث عن التعليم في الدين ، بنفس المعنى الذى

تتحدث به عن التعليم في المواد الاساسية ، التى أخذ منهج البحث الحر ، طريقه اليها » (٧) ، فعلى قدر الاستزادة من المعرفة التى يكشف عنها العلم ، والتعمق فيها ، تتراجع الاسس التقليدية ، للدين :

فالمعارف المتزايدة عن الطبيعة ، هى التى جعلت منها طبيعة خارقة فوق طاقة التصـــور ، أو على الاقل ، صعبة التصـــديق •• ونحن نقيس ، التغيير من نقطة الاساس لهذه الصـــور الخارفة ، ثم نقول عنها ، انهـــا منافيـــة للدين •• وربمـــا لو انطلقنـــا في مقاييسنا ، من نقطة أساس طبيعية ، لتبين لنا أنه ـ أى التغيير ـ يتوائم مع المعنى الضمنى ، الذى يقتضـــيه الاســـتمرار الحتمى ، لما يجب أن تنخرط فيه علاقة الانســـان بالطبيعة في مصير واحد ، ولكان لذلك أثره في تعاظم شأن الدين » (٨) •

وبينما كان على « ديوى » ، أن يهاجم « ما فوق الطبيعة » في عدد من أهم أعماله ، التى نشرت في وقت لاحق ، لمقاله عن « الدين في مدارسنا » (مقالات في المنطق التجريبى سنة ١٩١٦ ، الطبيعة البشرية ١٩٢٢ ـ في طلب الوثوق ١٩٢٩) فانه في محاضرات «تيرى» التى القيت في « يال » سنة ١٩٣٤ ، اطلق تصريحه الشهير ، الذى سبق به عصره عن رأيه في الدين •• وكان « ديوى » قد بلغ في ذلك الوقت الرابعة والسبعين من عمره ، عندما ألقى هذه المحاضرات ، ومع ذلك فقد كان عليه أن يكتب عن الدين مرة أخرى ، في عدد من الاماكن قبل وفاته ، وقد ظلت هـــذه ، أعماله النهائية عن هـــذا الموضـــوع •• أما فيمـــا يتعلق بمحاضرات « تيرى » ، فقـــد جاء تصريحه متأخرا ، فيما ذهب فيه الى القول بأنه انما كان يقصـــد به أساسا مخاطبة هؤلاء الذين تركوا « ما فوق الطبيعة » (أو بما وراء الطبيعة) •

هذا ، وكان « ديوى » قد افتتح كتابه الصغير عن « ايمان مشترك » (٩) بملاحظة ، قال فيها ، ان الناس ، على مدى التاريخ ، قد انقسموا حول مسألة الدين ، وان انقسامهم الى معسكرين ، يرجع في رأيه ، الى « ما فوق الطبيعة » (١٠) .. وذلك ان رجال الدين ، يصرون على أن أية عقيدة ، لا يمكن أن ترتكز على أساس دينى ، ما لم تكن لها علاقة « بما فوق الطبيعة » .

ومع ذلك فان مراتب المؤمنين ، تختلف باختلاف مواقفهم ، من بعضهم البعض ، فمنهم من يرى أن الكنائس اليونانية ، والرومانية ، بمناهجها الكهنوتية المقدسة ، هى الطريق الوحيد ، والمؤكد ، كمدخل الى ما فوق الطبيعة .

ومنهم المؤمنون المعتدلون .. ومنهم البروتستانت ، ودعواتهم البراقة .. ويرون أن الكتاب المقدس ، الضمير ، هما الطريقان الوحيدان الى الدين الحقيقى .

أما الذين يعارضون الدين ، فيعتقدون بأن تقدم الدراسات الانثروبولوجية ، والسيكولوجية ، قد كشفت عن جميع المصادر البشرية التى تتصل ، عادة بما فوق الطبيعة .

وأخيرا ، يأتى المتطرفون ، في ذيل القائمة ، وهم يعتقدون ، انه باستبعاد ما فوق الطبيعة ، فان ذلك لا يعنى ، استبعاد الدين فحسب ، بل وكذلك استبعاد كل شيء يتعلق بالطبيعة الدينية .

وفي ضوء هذا التقويم الذى وضعه « ديوى » للموقف بهذه الطريقة ، أشار الى أن اهتماماته ، ستنصب على فحص الاسباب الجذرية لانقسام الناس ، تبعا لما يتركه الدين من الاثر فيهم ، ولذلك أقترح ، أن يتناول الفحص ، الموقف من أساسه ، وأن يستظهر النتائج في ضوء ما يكون لها من القيمة ، ويقترح لتنفيذ ذلك أيضا .. فكرة أخرى عن طبيعة التجربة في صورتها الدينية .. وهى فكرة تفصلها عما فوق الطبيعة ، مع الاضافات التى أدخلناها عليها (أى على التجربة) .

فاذا ما تجاوزنا هذه المرحلة ، فان ذلك سيمكننا – في رأيه – من استصفاء التجربة البشرية الدينية ، في أصالتها ، لتنطلق وفرة خالصة لحسابها الخاص وحدها .

وفي سبيل هذه الغاية ، قدم « ديوى » في الفصول الثلاثة الاولى من كتابه « ايمان مشترك » مقارنة ميز فيها بين اسم « الدين » وبين صفته « الدينية » أو « الديني » (١١) وقد قصد « ديوى » بهذا التمييز ، أن يقدم أداة تفسيرية ، يستخلص بها الصفات الصحيحة في التجربة (مما يوصف بأنه ديني)من العناصر الغث ، التي تكتنف مثل هذه التجارب ، على النحو الذى وضحناه من قبل ، وفي نطاق الاديان التاريخية المختلفة (١٢) .. وهنا يبدو – في تقدير « ديوى » – صواب ما حدده في التجربة الدينية اجمالا .. وان كان من الممكن أن يتم ذلك على حدة ، بغض النظر عن اختلاف أو تنوع الاديان التاريخية التى كان لها دورها الفعال في مثل هذه التجارب (١٣) .

فلو أمكن لنا أن نسلط الضوء ، على هذه التجارب المستصفاه ، لتوقف الناس عن التفكير في أنهم بحاجة الى الاديان .. اقطف هذه الثمار .

ومع أن « ديوى » لا ينكر ما للدين من الاثر النافع ، الا أنه ينكر أن يكون هذا الاثر قاصرا على الدين وحده .. خاصة وأنه بينما تتجه الاديان بدعواتها ، الى تغيير ، أوضاع معينة .. اذا بنا نجد المؤسسات الدينية تتمسك ببقاء هذه الاوضاع ، ثم تعود لتنسبها هي ذاتها الى الدين ، بل وتتحول بالايمان بمفهومه الاخلاقى ، الى تعصب ، ايمان غيبى .. وشتان بين الاثنتين ، فالاول يبنى على الاقتناع بأن ثمة غاية أعلى يجب أن تحكم سلوكنا في الحياة .. أما الثانى – على العكس (أى الايمان الغيبى) –

فينسب الوجود كله الى ذلك الايمان ، ويجعل منه ، الحقيقة التى يجب أن يسلم بها العقل •

أما الغاية التى يستهدفها الايمان الاخلاقى ، فتتناول مطلبا عادلا يعلو على رغباتنا ، وأهدافنا •• ويتميز بصفته العلمية •• لا العقلية ، كما يتميز بالوضوح ، ويستمد دلالته الحقيقة على أساس التسليم الحر به ، كفكر مثالى ، لا كواقع قائم فقط •

لكن الاديان ، تتناول بمناهجها هذا الموقف المثالى الاخلاقى ، فتصبغه بالصبغة الشخصية ، الواقعية ، ثم تحول هذه « المثل » الى واقع نهائى ، تعمل على ترسيخه في قلوب الناس في العالم•• وليس أيسر من أن يفعل الدين ، ذلك ، مستغلا رغبات الناس ، بما لها من قوة التأثير في معتقداتهم الفكرية ، وميلهم الى تصديق رغائبهم التى يتحمسون لها ، بمعنى أنهم يرون أن الايمان بفكر (أي عقيدة) صيغ في قالب من الواقع الذى يحسونه ، أيسر لديهم من أن يصوغوه هم في هذا القالب بأنفسهم (١٤) •

ذلك أن « ديوى » كان يرى أن الدين الحق ، هو الذى يرتكز أساسا على المثل ، بدلا من تلك الطقوس التى تفرض علينا قسرا ، لان « المثل » تتجه بنا الى أفضل ما يمكن ، أن نحاول بلوغه من الايمان ، بل وبدلا من التسليم به كواقع مفروض ، فضلا عما قد يجعله من دلالة للنشاط في التعامل مع الطبيعة ، لانها – أى المثل – تتوائم معها ، ولا تقيم أية حواجز بيننا وبينها « فالايمان بأن الحقيقة ، تتكشف باستمرار ، أمام محاولات الانسان مباشرة ، يعتبر من الناحية العملية ذا صفة دينية ، أكبر من الايمان بالوحى كاملا » (١٥) ولذلك فان الطبيعة •• ثم التجربة البشرية من خلالها تشكلان كلتاهما ، مصدرا « للمثل » موضوعا لها في الحياة ، كما أن أى نشاط نقوم به من أجل غاية مثلى ، ينطوى في ذات الوقت على استجابة لفكر دينى •

أما الموقف الذى ، لا يعتبــــر من الدين في شيء ، فذلك الذى يستهدف به الانسان ، عزل نفسه عن الطبيعة ، وعن أقرانه من البشر •

ولا شك أن نظرتنا الى أى عمل دينى ، على هـذه الصورة ، يجنبنا أى تعارض بين الدين ، وبين العلم الحديث •

وليس من غير المفيد أن نشير الى أن مدخل « ديوى » في هـذا الصدد ، عن مدخل « جيمس » الذى كان يريد أن يتحقق ، بشكل ما ، من صحة الايمان ، وفهمه في ضوء ما يقع من نتـــائج تؤثر في حياة المؤمن ، بينما كان « ديوى » أكثر حرصا في تساؤله حـــول استخدام «جيمس» للمنهج البراجماتى في الكشف عن قيمة نتائج بعض المضامين الدينية المحددة فعلا ، أم انه قصـــد باستخدامه منهجه البراجماتى ، أن ينفذها ، ويعد لها ، ثم يضع لها معنى محددا ، آخر الامر (١٦) •

وقد عبـــــر « ديوى » عن خشـــــيته من أن يفهم البعض ، البراجماتية ، بالمعنى الاول ، فيحاول ـ هـذا البعض ـ أن ينسب قيم الوجود ، الى هذه المضامين المحددة ، والتى تتعـــــارض مع حقائق العلم •• ذلك انه اذا كان للبراجماتية ، أى دور مفيد للدين، فهى انها أحلت محل قاعدة الايمان بما فوق الطبيعة ، التى كانت سائدة في العقيدة الدينية التقليدية ، ايمانا آخر بدلا منه يقوم على أساس ما تكشف عنه التجربة العادية من احتمالات في هذا المجال ••

فالايمان بالعقل ، الذى نكرسه للعمل على اكتشاف الحقيقة ••• والايمان بالعلم ، وبقيمة الفرد ، وبكرامته ، يفتح الطريق الى تحقيق التكامل بين الدين والاخلاق ، بحيث يصبح كل منهما جزءا من الآخر ، مكملا له ، في حياتنا اليومية •• نأخذ من الطبيعـــة ، ونعطيها ، ونجددها •

ومع ذلك ، لم يسلم « ديوى » تماما ، من نقد خصومه ، حتى أن « جون هيرمان راندال » المؤرخ الفلسفى ، ومن المتعاطفين مع « ديوى » في كثير من المواضيع .. يتهمه بالاقليمية الدينية، فيقول عنه « أنه يحرص على وظيفة الدين : عموما ، بل أنه أقام من نفسه مدافعا متحدثا عن مفاهيم العقل الامريكى البروتستانتى المسيحى الحر (الليبرالى) في جيلنا » (١٧) .. ثم أضاف قائلا :

« ان تحرير الوضع الدينى ، من الطقوس الشكلية ، في أى دين ، أمر يدعو الى الشك كمحاولة تحرير الفن من الشكل الذى يتجسده في أى عمل فنى .. فرجل الدين الذى لم يذهب الى مؤسسة دينية (الكنيسة مثلا) كالموسيقى الذى لم يلمس بيديه أية آلة موسيقية . أو يستمع الى الكونشرتو » (١٨) .

وفي مقال آخر ، يجرى « راندال » مقارنة بين أسلوب «ديوى» في معالجته للفن ، وأسلوب معالجته للدين :

« وفي الفن ، يعلم « ديوى » أن مناهج النقد في التراث ، محدودة ، ومن جانب واحد ، ومشوشة . ويرى أن الفن هو المدخل الى تقدير الثقافات الاخرى حيث تتسم رؤيته هنا بالسمة الكاثوليكية ، والتمييز العنصرى . أما في الدين فهو يدعو الى نبذ الماضي من أجل حاضر أفضل ، وهو يبدو في حماسه هنا ، واقعيا بروتستانتى النزعة » .

واذا كان الفن ، أداة امتاع ، بقدر ما يبلغ من درجة الاجادة .. فليس الدين كذلك ، وانما للدين وظيفة أخرى ، لتخليص العقل البشرى من الترهات التاريخية من أجل مصير أفضل » (١٩) .

وواضح أن « راندال » نظر الى « ديوى » من خلال رؤيته الخاصة ، في تفسيره الرومانتيكى ، للدين ، حيث يبدو هنا - أى

راندال ـ أنه في انحيازه للجانب الكلاسيكي ، مع سكليرماشر ، وريتسكل يمكنه أن ينظر الى قيمة الدين من وجهة نظر الفلسفة الاخلاقية ، والجمالية ، بل ويمكنه أن يدعو فكريا الى اصطناع فلسفة لاهوتية ، في هذا الصدد .. ونظرا لانه ، أقل من « ديوى » من حيث انتمائه للطبيعية ، فان له أن يصدر الدين في مظهرية ، التاريخي ، والمعاصر بما له من دور في كلا المظهرين ، في هـــذا الشـــأن .

والخلاصة .. أن « ديوى » يبدو في موقفه ، أكثـــر أمانة من « راندال » .. وذلك أن صلة « ديوى » (كشخص غير مؤمن) كانت قليلة الدين ، وبالانظمة الدينية ، أيا كانت أدوارها في المـاضي ، بينما يرى « راندال » أن يستخدم الدين ، ليوحى به الى الناس ، كى يعينهم على تحقيق الصعب من الامور الخيرة ، أو يبث فيهم أنبل الدوافع من خلال الايحاءات المناسبة .

أما « ديوى » فلم يكن ينظر الى الدين ، كسبيل الى المعرفة ، ولا كأى باعث آخر ، حيث كان « راندال » يستخدم الدين ، كان ديوى يلغيه بالفعل .. ومن ناحية أخرى ، فان نقد « راندال » لم يتعد صياغته التقريرية ، لو أن ديوى كان بوسعه أن يذكر هؤلاء الذين تركوا مذهب ما وراء الطبيعة ، انه ما يزال من صالحهم ان أن يتمسكوا بجميع الاسس الدينية العميقـــة : لخـــير الجنس البشرى ، وان كان ذلك لا يعفى الفيلسوف الدينى من مسئوليته في فهم تطور الدين ، وفائدته ووظيفته في المجتمع .

الهـــــوامش

١ ـ جون ديوى ـ أعماله الاولى ـ الناشر ثو آن بويدستون جزءا (١٨٨٢ ـ ١٨٨٨) جامعة كاربوندال ـ الينوى الجنوبية ١٩٦٩ ـ ولا بد لاى شخص يكتب عن فلسفة ديوى ، وخاصة فى صور تفكيره ، التى تناولت كتاباته الاولى . أن يعترف لجو آن بويدستون ، حيث قام كمدير لمكتب الابحاث التعاونى لنشر أعمال ديوى بجامعة الينوى الجنوبية ، بنشر أربعة مجلدات لجون ديوى وأعماله الاولى ١٨٨٢ ـ ١٨٩٨ ، دليل أعمال جون ديوى ، وهو دليل وثائقى هام ، وعديد من محاضرات ديوى ، ومقالاته الاولى ، وخاصة ما يتعلق منها بالدين ، لم تكن فى التناول ، وبالتالى لم تتعرض لبعض الدارسين ، قبل اعادة طبعها لدى جامعة الينوى الجنوبية .

٢ ـ المرجع السابق .

٣ ـ المرجع السابق .

٤ ـ المرجع السابق .

٥ ـ المرجع السابق .

٦ ـ جون ديوى جريدة هيبيرت (١٩٠٨) مجلد ٦

٧ ـ المرجع السابق .

٨ ـ المرجع السابق .

٩ ـ جون ديوى « ايمان مشترك » (نيوهافن ـ جامعـــة يال ١٩٣٤) .

١٠ ـ المرجع السابق .

١١ ـ المرجع السابق .

١٢ ـ المرجع السابق .

١٣ ـ المرجع السابق .

١٤ ـ المرجع السابق ٠

١٥ ـ المرجع السابق ٠

١٦ ـ أنظر أيضا مقالات ديوى في المنطق التجريبى (جامعة شيكاغو) ٠

١٧ ـ جون هيرمان راندال « الدين كتجربة مشتركة » في الفيلسوف في شخصية الرجل العادى – مقالات في ذكرى ميلاد ديوى الثمانين (نيويورك ١٩٤٠) ٠

١٨ ـ المرجع السابق ـ أنظر أيضا و٠١٠ارنيت ، نقد لفلسفة ديوى الدينية غير الكهنونية جريدة الدين عدد ٣٤ سنة ١٩٣٤ ٠

١٩ ـ جون هيرمان راندال « الفن والدين والتعليم ـ صورة اجتماعية ٢ ـ ١٩٣٤ ٠

القسم الثالث

التجربة الامريكية

في

الفلسفة

بعض علامات بارزة

في الفلسفة الامريكية

البداية • والتطور • والمضمون

بقلم

جون ا • سميث

أستاذ الفلسفة بجامعة ييل - نيو هافن ، كونيكتيكات ، والرئيس السابق للجمعية الميتافيزيقية الامريكية ، وجمعية هيجل ، وجمعية الفلسفة الدينية ، ومن بين الكتب التى صدرت له ، « الغاية والفكر » و « معنى البرجماتية » و « العقل •• والله » و « روح الفلسفة الامريكية » و « التجربة والله » و « أفكار في الفلسفة الامريكية » •

ان أي انسان ، لديه فكرة عما تعنيه عبـــارة « الفلسـفة الامريكية » يدرك على الفور ، الفيصل الذى يفرض نفسه ، ولا يؤدى الى حل شاف كأى حل استدلالى آخر ·· فقد يبدو أن عبـارة « الفلسفة الامريكية » تعنى بالضرورة ، وضعا متميزا للشخصية الامريكية ، كالنظرية أو منهج للفكر ، من ناحية ، أو كمجرد قائمة ، تشتمل على حصر لوجوه الفكر الفلسفى ، والتى تحتل موقعهـا فوق المسرح الامريكى من الناحية الاخرى ·

ولذلك فان الفلسـفة الامريكية ، بالمفهوم الاول يقتضينا أن نشير الى « ماهية » هذه الفلسفة بالمقارنة الى الفلسفة التجريبية ، البريطانية ، أو الفلسفة الالمانية ·· بينما يقتضينا ، بالمعنى الثانى ، ان نركز على الصفة « الامريكية » بمفهـــومها (أو الاقليمى) على أن نتجاوز به قليلا ، مجرد المكان أو البيئة ، والتى تتكون داخلها ، مجموعة متنوعة ، من الاصداء ، أو الاعمـــال الفلسفية التى عرضت للمناقشة ، وانتهت الى تحديد أوضـــاع فلسفية قائمة ·

وفي هذا السياق ·· فانى أميل الى الاعتقاد ، بأن ثمة فلسفة وطنية أمريكية ، قد نشأت في الواقع ، بالمفهوم الاول ، فيمـــا تضمنته من جوانب متعددة ، الفلسفة البراجماتية ، ابتداء من أعمال « بيرس » واستطرادا من خلال أعمال « ديوى » و « ميد » ·

وطالما أن ذلك التطور الكلاسيكى ، قد اتخذ مســاره ، في أعقاب نصف القرن ، أو قبل ذلك ، ونجح على الاقل ، على الصعيد الاكاديمى ، بفضل الاهتمامات الجديدة باللغة ، والتعبير ، والمعرفة ، والمنطق ، وغير ذلك من الاساليب التى استمدت ينابيعهـا ، من المصادر البريطانية ، أو من داخل القارة الامريكيـة ، فانه لذلك لم يعد الحديث قاصرا على الفلسفة الامريكية ، بالمفهوم الكلاسيكى ، وحــده ·

ومع ذلك ، فلست أعني بقولي هذا ، أن يفهم منه ، أن الافكار الاساسية ، لدى البراجماتيين قد اختفت •• وانما – بالعكس – فقد وضح الآن مدى الاهتمام الجديد بأفكارهم ، سواء أكان ذلك في الداخل ، أو في الخارج •• وانما قصدت ، أن ألفت النظر الى ذلك الواقع الذى يعبر عن تزايد الجديد من الاهتمامات ، أو الاوضاع ، والمداخـل التى ظهـرت في نصـف القـرن ، بحيث أصـبح واضحا ، انه يستحيل التحدث عن فلسفة أمريكيـة ، من زاوية واحدة ، أو تعبيرا عن وضع واحد ، أو تراث واحد •

وهذا هو فعلا ما أقصده على التحديد ، وخاصة بالنسبة لما نتوقعه للثقافة من مفهوم شمولى ، كذلك المفهوم الذى تتميـز به ثقـافتنا •

وفي ضوء هذه الاعتبارات ، يبدو لى أن الطريق الوحيد ، للتفهم الحقيقى لمثل هذا الوضع المعقد ، هو أن نتحدث عن « الفلسفة في أمريكا » بهدف ابراز بعض العلامات البارزة ، التى ظهرت بوضوح على مسرح الفلسفة الامريكية •• فاذا تابعنا هـذا الهدف ، فلن يكون حديثنا عن الاوضاع الفلسفية ، وانما سيكون حديثنا ، عن شيء أوثق صلة بالروح المتغلغلة ، في الفكر الفلسفى الذى يفصح عن نفسه ، فيما تصوره اهتمامات الفلاسفة الامريكيين ، والطريقة ، أو المدخل الفلسفي لاعمالهم ••

هذا •• وقد اخترت من هذه العلامات البارزة ثلاثا هى : بداية التلقى •• والتطور ، أو التغيير •• ثم المضامين •• وهى فيمـا يشبه – في رأيى – بحقيبة ملأى بخليط متنوع من الاشياء ، فالموضوع الاول يتناول في المقام الاول ، المدخل الى الفلسفة ، من حيث وضعها وحالتها وصيغتها •• ويتناول الموضوع الثانى ، الواقع الاسـاسي الغالب في طبيعة الاشياء ، والذى ينطوى في مضمونه على الابعـاد الكاملة للمشاكل الفلسفية التى يراد حلها •

أما الموضوع الثالث ، الذى تتضمنه العـــــلامة الثالثة من العلامات الثلاثة البارزة ، فيشير الى الاهتمام الاساسي ، بمضمون الفكر بكل أشكاله عن مشاكل الوجود الانسانى ، وخاصة ما يتعلق بتقرير الرأي ، أو المعرفة ، التى تفيد ، أو لا تفيد في الاجابة على سؤال ، أو في حل مشكلة •

وفي هذه المحاولة التى قصدت بها الى توضيح ، معنى كل من هذه العلامات الثلاث البارزة ، حرصت على الاسترشـــاد ببعض التصورات المعبرة ، التى استطعت أن أستخلصها ، خلال الخمسين سنة الماضية ، أو نحو ذلك •

١ ـ البداية : (مرحلة التلقى) :

كان المفكرون الامريكيون ، متفتحين ، لاستقبال آراء أخـرى غير آرائهم الخاصة ، كما أنهم كانوا يرحبون بالعديد من تيارات المذاهب الفلسفية ، من أى اتجاه تهب منه •

وكان من أثر هذا الاستقبال ، أن أطلق العنان – بكل تأكيد – للتفسيرات النقدية الاجنبية ، الملأى بالمتناقضات ، فكان البعض يرى في هذا الترحيب والرغبة الحماسية للدخول في المجالات الفلسفية خارج القارة ، دلالة عـــلى عدم توثقنـــا ، أو اطمئناننا ، للاحاطة بمظاهر التشكك العميقة ، التى صاحبت نشوء الفلســـــفة في أمريكا •

وكانت هذه التفسير ، وما اختلف في طياتها من التعليقـــات الشهيرة – وعلى رأسها تعليقات ك•د•برود – حول هذا الموضوع تنتهى – على اختلافها – الى نفس الرأى •

فبينما ، يرى أحدها ، أن الفلسفات القديمة المندثرة ، عادت الى أمريكا ، كآخر الشعائر التي تتلى في مراسم دفنهـــا •• كان فريق آخر يقول أن مثل هذه الفلسفات ، بعثت من أجدائها ، كما كانت من قبل ، لتبدأ حياة جديدة في ثوب «الحقيقة عبر الاطلنطى»

وقد كان يفترض في كل تفسير من هذه التفسيرات ، ما كانت توصف به الفلسفة آنذاك ، من أنها فلسفة مستوردة .. جاءت لتنفرد كبضاعة وطنية في سوق خلت من أية منافسة جدية .

ومع ذلك فاننا لو نحينا جانبا ، أساليب الخلافات الاكاديمية ، فسنجد وجهة نظر أخرى ، عن الدور الذى لعبه مفكرو أمريكا خلال استقبالهم لهذه الفلسفات الوافدة بما يثير الانتباه الى نظرة تجريبية أشمل في العالم ، بما في ذلك عالم الفكر ، والذى يعبر دما أطلق عليه « ديوى » الروح العملية أو التجريبية ، والتى ترفض أن تتقوقع داخل وضع واحد ، لتظل بعيدة عن كل ما عداه من الاوضاع الاخرى ، وان كان هذا التفسير الايجابى (لما ينطوى عليه معنى استقبال الفلسفات الوافدة من الاهتمام الاساسي بفهم ما يقوله الفلاسفة في أماكن أخرى ، وليس مجرد محاولة لملء فراغ فلسفى) قد تعرض لوصفه بأوصاف درامية ، خلال معالجة المفكرين الامريكيين للفلسفة الوجودية ، من بدء نشأتها على يد « كيركجارد » حتى « سارتر » ... بل ان هذا المعالجة – كما سأبين فيما بعد – استوعبت صورة درامية أكثر ، اذا ما قورنت بالاجابات التى انطلقت في بعض أجزاء أخرى من العالم ، ردا على الفلسفة البراجماتية الامريكية .

على أن اختيار الفلسفة الوجودية ، هنا ، كمثال .. لا يجب أن يفهم ، على أنه تجاهل للاعتراف بنفس الترحيب الذى استقبل به الفلاسفة الامريكيين ، ظواهر الحركة الفلسفية الالمانية ، أو الفرنسية ، أو الفلسفات الاصطلاحية ، أو الفلسفات التحليلية المؤصلة في بريطانيا – (وقد كتب أنطونى كرنتون ، مقالا ظهر له في الملحق الادبى لجريدة التايمز في ١٣ يونيو ١٩٧٥ تضمن تلخيصا مختصرا لتطور الحركة الفلسفية الاخيرة) رغم أن أول ما شغل به المفكرون الامريكيون ، أنفسهم ، هو تناولهم للفلسفة الوجودية

من خلال دراسة كيركجارد ، على مدى فترة استغرقت معظم نصف قرن ، مضي ، حيث تابع الكثيرون خلال هذه السنوات ،هذه الدراسة عن الوجودية في كتابات عديدة ، كتبها هيدجار ، وســـارتر ، وكامو ، ومارسيل ، يوناموونو ، وغيرهم •

وقبل أن نحدد الاطار الذى نتهيأ من خلاله لفهم الموضـــوع المطروح ، يجب أن نأخذ في اعتبارنا أن ترجمات الاعمال الرئيسية ، التى اقتضي الامر ، اعدادها ، قد تعرضت ، لما يقـــع من آثار اختلاف العديد من أساليب اللغات الاجنبية ،ولصياغات غير مألوفة ، وصور من الغموض الرهيب ، حتى أن أحسن الترجمات للاعمال الهامة ، ما يزال يشوبه الخلط في بعض الكلمات والعبارات في اللغات الاصلية ، مثل كلمتى Existenz , Dasein
اللتين وردتا في غير مناسبة ، لتعبرا عن المعنى الانجليزى ، لكلمة « الوجود » ولهذا اضطررنا أن نضيفهما الى اللغة •

بل ان التعليقات التى وردت في النصوص التى بين أيدينـــا ذاتها ، قد اتسمت بالتسرع أو الاندفاع ، حتى لتبدو في النهاية ، صورا لاشكال مختلفة من الفلسفة الوجـــودية ، أو كما لو كانت لا تقتصر ، في تأثيرها القوى ، على دفع الفلسفة ذاتها فقط ، بل وكذلك •• دفع كل ما يتصل بالروحية ، أو بالعالم الآخر ، وبالادب أو الدين ، الى المسرح الامريكى •

ولن يكفى مجرد حب الاستطلاع ، أو أى سبب تحتمه مصلحة ما ، لشرح الفكر النضالى الدائب ، والدراسة المنهجيـــة ، التى عززت محاولة فهم ، وتحديد المفاهيم الاصطلاحية ، للاعمـــال المعقدة •• مثل •• الكينونة ، الحرية ، الفكر ، الزمن ، القلق ، الموت •• وكلها تشكل مادة للفكر الوجودى ، وماهيته •• وفي هـذا الصدد •• ليس بوسعى أن أشرح البواعث العديدة التى كنت وراء استقبال ، هذا الطراز الفريد من الفلسفة ، في أمريكا •

وقد وضح أن ثمة عوامل ثقافية ، ونفسية ، ودينيـــة ، كان لها دورها في الاعتبارات الفلسفية خلال التطور بأكمله ٠٠ وقـــد يرجع السبب – في رأيي – والذى يكمن خلف الاتجاه القوى نحـــو احتمال الوجودية ، الى أنه نابع أصلا من الترحيب بالتيـــارات الفلسفية الوافدة ، والى موقف دعامة التجربة الحرة ، والافـــكار القائمة أساسا ، على مدى عدم الوقوف عند أي شيء ، وبالتالي، فان الحياة الفكرية ، وتعاظم الرغبة في اقتحام مجـــالات الفكر ، والتجـــربة ، لدى الآخرين ، كانت قـد تجـــاوزت كل ما قـد يثير الدهشة ، أي عدم التجاوب في علاقتها بأنماط الفكر المألوفة ٠

ومع ذلك ، فقد كان لهذا الاستقبال ، صدى عكسيا خطيرا ، تمثل في العزلة التى ، فرضها غالبا ، فلاسفة البلاد الاجنبية ، في مواجهة الفلسفة البراجماتية الامريكية ٠٠ وهو موقف ، يرجع من البداية ، الى قرن مضي ، منذ الاعمال التى كتبها « بيرس » عام ١٨٧٠ ، ومقال « جيمس » في الفكر الفلسفى وآثاره العملية » منـذ ما يقرب من ثمانين عاما ، وما تتابع بعد ذلك من الاعمال الادبية الكبرى ، خلال العقد الرابع من هذا القرن ، وعلى التحديد ، منـذ عشرين عاما ، حين شكا « سيدنى هوك » في بحث له بعنـــوان « الفلاسفة الامريكيون في حالة عمـــل » من أن أمريكا ظلت دولة مجهولة من الناحية الفـــكرية ، وخاصة بالنسبة لفلســـفتها البراجماتية *

---

* المترجم : كثر الحديث في هذا البحث عن الفلسفة البراجماتية ٠٠ وقد سبقت الاشارة الى تفسير موجز لمضمون هـــذه الفلسفة ، دقيقة لهذه الكلمة أو هذا الاصطلاح ، باعتبار أن « المعنى » هـو اللب الذى تدور حوله هذه الفلسفة ، فلم نجد ٠٠ وقد رأينا لذلك أن نقترح وضع اصطلاح عربي لها : الفلسفة البعثية قريبـــة المعنى كالدلالة ، والمعنى والرمز ٠٠ وكلها فيما يتضح من تاريخ الفلسفة الامريكية اشتقاقات منبثقة من الفلسفة البراجماتية الام ٠ ٠٠ أو الفلسفة البعثية كما نقترح تسميتها عربيا ٠

على أن المدهش ، أن هذا الموقف : لم يتغـــير ، حتى وقت قريب ، سواء في أمريكا ، أو بريطانيا ٠٠ فباستثناء حالات قليلة ، لم يكن هناك أى اهتمام جدى لفهم البراجماتية ، في أصـــولها المذهبية ، أو الفقهية ، وبواعثها ٠٠ بعد أن استغرقت الوجـودية اهتمام الفلاسفة الامريكيين ، من أعماقها (وقد نضيف اليها ٠٠ الفلسفات التحليلية ، والانماط المتعلقة بالظواهر أيضا) بل ان الاهتمام الذى بدأت الفلسفة البراجماتية ، تحظى به أخـــيرا في الخارج ، لم يسفر عن أى اهتمام كبير ، بالتغلغـــــل في الافكار الاساسية ، لدى فلاسفة هذا المذهب ، في محاولة للتعرف عــــلى اتجاهاتهم وغـــاياتهم ٠٠ ولذلك نرى ، « آير » في بحث له عن « أصول البراجماتية الامريكية » يطرح جانبا ، معظم النقد الذى وجهه البراجماتيون ، الى التجربة البريطانية ، وغلبة منهـــج الفلسفة السلوكية ٠٠ بل انه يرى في هؤلاء المفكرين ، كما لو كانوا يعدون اجاباتهم على جميع الاسئلة التى تدور حـــول فكرة ارتباط « أو تجاوب » العالم الخارجى بالفلسفة البريطانية ، منذ « هيوم »

هذا الى أن الاهتمام الشائع بفلسفة « بـــيرس » في أمريكا ، كان يهدف — في تجاوبه مع التيارات المعروفة — الى التركيز كلية ، على منهجه في المنطق ، واستبعاد الجوانب الاخرى من تفكـــيره (وهى جوانب لا تخلو من المخاطرة ٠٠) كالقدرية ، أو التهويمات الفلسفية ، أو الواقعية المنهجية ، أو الجوانب السيكولوجية ٠ ٠ مثل هذه الاهتمامات ، تعتبر أقل نوعا ما ، مما ذكرته بصـــدد استقبال ، أو تلقى الفلسفات الوافدة ٠

وقبل أن أختتم هذه النقطة ، أرى من اللازم أن أشـــير الى نقطتين توضحان مباشرة ، أثر التلقى أو الاستقبال ، كعـــلامة مميزة للفكر الامريكى ، اذا ما قورن بخصائص الفكر الفلسفى ،

في البلاد الاخرى •• فلم يمض وقت غير طويل ـ فيما يحضرنى من ذكر هذه المناسبة بلغنا وفاة البروفسور ميشيل بولانى ، وهو عالم وفيلسوف ، يستمد أصالته الفكرية ، قطعا من التراث الاوروبى ، حيث استرعى انتباهى ، ما استوعبته من المغزى النبيـــل ، في الصورة التى ظهر بها نعيه بجريدة « التايمز » على النحو التالى : « كان البروفسير بولانى ، أستاذا زائرا لاربع عشر جامعة ، وقـد اشتهر بأعماله في الكيمياء ، كما اشتهر بكتاباته الفلسفيـــة ، وربما كانت معروفة بصورة أكبر في الولايات المتحدة ، منهـــا في أوروبا » •• وهذه حقيقة لا نزاع فيها ، ولا صـــعوبة ، في نفهم أسبابها •• لانه كان معروفا في الخارج باعتباره عالما ،لا باعتباره فيلسوفا •• أما هنا ـ في هذه البلاد ـ وبغض النظر عن التعليقات ، فان عددا من الفلاسفة ، كانوا مهتمين به ،كما أعربوا عن ترحيبهم بمحاولاته ـ مع التسليم بغموضها ، بل وخروجها عن الموضوع ـ في وصف الدور الذى يقوم به العالم نفسه ، وفروضه في السلوك والبحث الواقعى ، وذلك أن فكرته عن المعرفة الضمنية ، أثارت الاهتمام لدينا ، وان كنا لم نصغ ، الى حقيقة أخرى وهى أنه لم يكن فيلسوفا محترفا ، في سلوكه هذا الطريق ، ولو كنا نعلم عنه ذلك ، لاستمعنا اليه بكل تلهف ، لكى نفهم منذ ما كان يقوله عن منطق العلم ، ومكانه من المجتمع البشرى •

أما النقطة الثانية : في تعليقى الاخير على استقبال الفلسفات الوافدة ، فتتعلق بواقعة شخصية ، حين كنت مدعوا ، كضيف منذ عشرين عاما لحضور « سيمنار » للفلسفة ، في جامعة هيدلبرج ثم عرض على ، خلال اقامتى ، ان ألقى كلمة أو كلمتين ، في جامعـــة مجاورة ، وهى جامعة ، ميتز •• ولكننى سرعان ما فطنت الى أننى لو تحدثت عن « ديوى » أو عن « رويس » ، أو عن الموقف السائد عن الفلسفة الامريكية ، فان حديثى لن ينال غير القليل من الاهتمام

.. فرأيت بدلا من ذلك ، أن أدلى ببعض الاحاديث بالالمانية عن « دير روديجروف كانط » .

وأذكر اننى أعتقدت في ذلك الوقت ، اننى - بدلا من أن أقدم لهما ذهبا خالصا - فقد حكموا على أن أحمل معى الفحم الى نيوكاسل .

٣ - التطور (أو مرحلة التغيير) :

حين نشير الى الاساس الواقعى في التغيير ، كموضوع ، يثير اهتماما خاصا لدى الفلاسفة الامريكيين ، تتملكنى الرغبة في أن أبدأ ، بتوجيه النظر الى المشكلة الصعبة التى كان أول ظهورها مع مذهب التطور والارتقاء ، في القرن الاخير ، وفرضت نفسها على كل مجال من مجالات الحياة منذ ذلك الحين .

وكان من أهم الآثار التى تركها مذهب داروين ، على الفلسفة ، أن أطلق « ديوى » أعظم دعوة له الى التطور والتغيير ، كواقع حتمى ، وكخاصية نوعية للوجود .. ثم تابعه في تأييد هذه الدعوة كل من « بيرس » و « جيمس » ، و « هوايتهيد » ، وعدد آخر لا حصر له ، مع ما حملته هذه الدعوة ، من التنبيه الى ضرورة الاستجابة لما تقوله عبارة « خذ الوقت بجد » .

ولم يكن ذلك بالامر الهين الذى يسهل على أى كان ، أن يستجيب له ، بعد أن سبق الى محاولته ، معظم فلاسفة التراث الغربى ، على مدى ألفى عام ، لكى يفسروا لنا ، معنى العامل الزمنى ، وعامل التغير ، وانتهوا من ذلك الى نتيجة واحدة ، لم يختلفوا حولها ، ألا وهى خضوع عامل الزمن والتغيير للواقع الظاهر ، أو للوقائع الاساسية المتغلغلة .. والتى كان كل منها ، مجهولا ، أو مشوها ، بقصد التستر على هذا المنهج في التفسير .

فاذا نظرنا الى ثورة الفكر ، التى ظهرت ارهاصا ، بمقدمات التطور في الرأى ، في القرن الاخير ، باعتبار أنها ، تمثل انقلابا في أسلوب التفكير القديم ، كقدم الترهات التى صدرت عن « زينو » (وبغض النظر عن الهدف الاساسي من هذه الترهات) فسيتضح لنا بجلاء ، أن بعض العناصر المحددة ، والتى قيل أنها تمثل واقعا نهائيا ‥ وانه ـ من ثم ـ فقد أصبح التطور والتغيير ، مستحيلا ، وغير مقبول أحدهما ، أو كلاهما ٠

يبدو أن الافكار الثورية في القرن الماضي ، قلبت ـ بالتحديد ـ هذا المفهوم ، الذى يجعل من الواقع القائم ، أبديا ، لا يخضع للتغيير أو التطور ، أو الانتشار ‥ والذى يرى في ثباته وعدم تغيره ، مسألة محددة ، أو ذات خاصية مجردة ، كلية ٠

وقد كانت المسألة الدقيقة ، التى أثارها واقع التغيير ، حينما أصبح قضية فلسفية هامة ، هى تلك التى تتعلق بكل من نظريتى « الحقيقة » و « المعرفة » ‥ وتتعلق بالتالى ، بتفسير العلم ٠

ذلك أن « الحقيقة » ـ كما ثبت بالدليل القاطع ـ لا بد وأن تتميز بخاصيتها غير الزمنية ، وأن تعلو بمضمونها على أى تغيير ، وتبعا لذلك ، فلا بد أن يكون للمعرفة ـ كمعرفة حقيقية ـ نصيبها أيضا من العلو على الزمن ، وعلى التغير ، وهذا هو السبب في أن الفلسفة الحديثة ، ترى في معظمها ، أن المعرفة ، صنو للحقيقة المؤكدة ٠

الا أن الشيء الذى يبعث على الدهشة ـ مع ذلك ـ هو أنه بينما كان الكثيرون من الفلاسفة يصوغون نظرياتهم عن الحقيقة ، وينسبون اليها ، خاصيتها « فوق الزمنية » ‥ وغيرها من الخواص الاخرى ، اذ بعلماء الطبيعة ، يصفون كل نتيجة يستخلصونها لانفسهم خاصة ، بأنها ، مجرد محاولة ‥ أو انها عرضة للخطأ ‥

أو .. أنها .. احتمالية .. لانهم كانوا يتخذون جانب الحرص في قولهم ، ان الظواهر التى يثبتونها ، ترتهن بمدى وضوحها وفعاليتها ، ولذلك فلا يمكن أن نستبعد سلفا ، احتمال تعديلها في المستقبل .

ومع ذلك فقد صار الوضع أشد غموضا ، لان كثيرا من الفلاسفة الذين كانوا يرون « الحقيقة » و « المعرفة » ، بمفهومها « فوق الزمنى » كانوا في الوقت نفسه ، يتمثلون في فروضهم ، بالعلوم باعتبارها ، أتبد وجوه المعرفة ، اقترابا من هذا المفهوم ، فضلا عن أن هذه المفارقة ، لا ترجع فقط الى الاصرار على التمييز بين النظرية التى تتحدث عن طبيعة الحقيقة ، وبين ما يخصص لها من التجارب أو الاختبارات ، وذلك لانها ، لا يمكن أن يبقيا غير مرتبطين .. فاذا فهمنا الاولى ـ أى طبيعة الحقيقة ـ بما يتصف به من الصفة « فوق الزمنية » ، فستواجهنا نفس المشكلة ، مرة أخرى ، فيما يتعلق باختبارات الحقيقة ، التى ستثار بالضرورة ، بصدد نتيجتها الاحتمالية ، وما قد تتعرض له من الخطأ .

وقد ناضل الفلاسفة الامريكيون ، منذ أيام « بيرس » ، في سبيل حل هذه المعضلة ، بمحاولة تطويع الفكر الفلسفى ، بحيث يتوائم مع الواقع الذى يسفر عنه البحث ، في ضوء الظروف التاريخية ، وما يتميز به من امكانية تصحيحه ذاتيا .. فكيف يمكن أن نأخذ ، بمأخذ الجد .. احتمالات التغيير ، أو التعرض للخطأ ، في الوقت الذى ما زلنا نتعرف فيه على الشيء .. أو نستبعد فيه ، الافتراض بأننا لا نعرف عنه شيئا على الاطلاق .

وهذه المسألة ، بالذات هى التى عكف « راسل » على دراستها ، منذ عدة سنوات ، حينما نعى على الفهرست الذى وضعه « ديوى » للمنطق ، انه ـ أى راسل ـ لا يستطيع أن يجد فيه مدخلا الى

« الحقيقة » .. وانما يجد فقط ، اتجاها الى نوع من تسجيل المعلومات .

وكان « راسل » يؤمن بفكرة ، أن الواقع الماثل ، هو العامل السببى ، الذى يهيء الظروف التى تسفر عنها حقيقة الفرض الذى يؤكده ، ولذلك لم يقتنع بمدخل « ديوى » ، فوضعه على الفور ، ـ المدخل ـ ضمن المنهج المشكوك فيه والمعروف «بالحقيقة عبر الاطلاق » ، كما وصف خلال ذلك نظرية « جيمس » عن « الحقيقة » ، بأنها ارهاص بالمذهب البراجماتى .

ولم يكن رد الفعل الرئيسي ، بغير أساس ، وهو ما يدل عليه الاعمال العديدة ، التى ظهرت على مسرح الفلسفة المعاصرة ، والمناقشات التى دارت حول تأصيل المعرفة ، والبراهين التى أثيرت حول حاسة الملاحظة ، والنظرية التى انبثقت منها حول ملكة الملاحظة ، والاصطلاحات الوصفية ، والمساجلات الجانبية العديدة حول التفسير الصحيح للمسار الذى انطلقت خلاله المعرفة العلمية .. كل ذلك يقتضينا أن نقول بأمانة .. ان جميع هذه المناقشات ، قد وجدت جذورها في الاعتراف بالواقع حول عاملى الزمن ، والتغير ، والحاجة الى تنظيرها في نظرية متكاملة ، للمعرفة البشرية .

ومن المهم أن نلاحظ ، أن الكلاسيكيين ، من دعاة المذهب البراجماتى ، وجهوا ـ كل بطريقته ـ المشاكل التى طرحت ، حول ضرورة أخذ الزمن ، والتغير ، بمأخذ الجد ، بالنسبة ، للوجود عموما ، وبالنسبة للمعرفة ، بوجه خاص .. وكان لهذا الوضع ، مغزاة في عودة بعض آرائهم حول هذا الموضوع الى الظهور على المسرح .

ولا شك أنه سيكون من المناسب ، من وجهة النظر هذه ، أن نشير الى بعض النقاط الرئيسية ، سنكتفى باجتزاء ثلاثة منها .. وهى :

الاولى : تتعلق بالتركيز على التحقيق – أو البحث – كعملية واقعية ، تهدف الى الوصول الى النتائج الدقيقة ٠

والثانية : تقتضي أن يتوفر ولهذه النتائج الصمام ، الذى يضمن لنا ، تحقيق الوضوح الكافي ، للبناء النصي ، الكفيل بضبط العملية التجريبية الدقيقة التى وصلنا الىهذه انتائجعنطريقها٠

والثالثة : ان نؤمن بأن المعرفة هى ، الجواب على ما يثار من الاسئلة في ظل ظروف وجودية ، وان كل اجابة موثوق بها تمثل موافقة مشتركة (أو عامة) من تلك التى لم يشك في أصولها في أى وقت من الاوقات ٠

ومن الواضح – طبعا – اننا لن تحاول هنا ، استعراض هذه النظريات ، الا في حدود ما يقتضيه تلخيص كل منها ، وبالقدر المتاح ، وعلى قدر ما يتحقق من غايتنا التى نهدف بها – في حالتنا هذه – الى تقديم تصور ، نتناول به مفهوم التغيير ، كعلامة بارزة على التفكير الفلسفى في أمريكا ٠

أما عن الموضوع الاول : فقد تصدى كل من «بيرس» و «جيمس» و « ديوى » و « رويس » ليدلى بدلوه ، – وان كان ذلك من وجه مختلف – في مدخله الى طبيعة المعرفة ، عن طريق تحليل عناصر التحقيق الماثل ، بما في ذلك ، ما يتعلقبالخصائصالفنيةالخاصة، بمواد الموضوع الخاص ، وما يتعلق بالهيكل المنطقى للتحقيق ٠

وفي كل حالة ، كانت المحاولات تبذل ، لنقرر – على حد تعبير « جيمس » « ما الذى سنعرفه مما يمكن أن يعرف ؟ » ومن ثم نتجنب الآراء المتعارضة البحتة ، حول التحقيق الماثل ، سواء أكان على أساس غير معروف من الواقع ، أو بدون أساس اطلاقا ٠

وفي ضوء ذلك ، وضع « بيرس » نظريته بوجوهها الثلاثة ، في التحليل المنطقى وهى ٠٠ التصنيف (أو التخريج) والاستنتاج ،

والاستقراء .. وبينا كيف انه في الوجه الاول ، يفتتح القضية (أو الحالة) على أساس الفروض المفترضة .. وكيف انه في الوجه الثاني ، يستخرج النتائج .. وفي الثالث ، يجرى اختباره بالقياس على نتائج (أو عينات) وعلى عمليات تجريبية أخرى .

أما « جيمس » فقد استرعى الانتباه ، الى ان كل واقع جديد - مثل اكتشاف الراديوم مثلا - هو استطراد لحقائق قديمة، مرتبط بها ، وفقا للنظرية التى تقتضي الاحتفاظ بأكبر قدر من التواصل المستمر ، وبأقل قدر من الانقطاع .

أما « رويس » .. فقد أمضي سنين عديدة ، يعقد الندوات العلمية (سيمنار) ويدرس المناهج العلمية ، التى اهتم خلالها بالقاء الضوء على القواعد للأساليب الآلية، والتاريخية والاحصائية ، في البحث العلمى ، بينما اهتم « ديوى » في كتابه « المنطق ونظرية التحقيق » بتقديم دراسة مفصلة واضحة للمنهج التجريبى، عرض فيها للدور الذى تؤديه الاشكال المنطقية ، في طرح القضايا ، بغية الوصول الى نتائج مضمونة .

على أن أهم ما يسترعى الالتفات ، في كل ما تقدم ، ان جميع هؤلاء المفكرين ، كانوا قد عرفوا منذ عشرات السنين ، وقبل الحقب الثورية ، التى دفعت بتاريخ العلوم الى مجال الجدل الفلسفى ، حقيقة هامة ، وهى أن التحقيق عملية وقتية ، تجرى تحت ظروف تاريخية ، ولا يهم اغفالها ، والتركيز فقط ، على ما يفترض استخلاصه من ملامحها المنطقية ، المجردة ، بالقياس الى الوقت الذى تمت فيه .. وهذا هو الدرس الذى يجب أن نستوعبه في ضوء ما جرى من مناقشات في هذا الصدد أخيرا .. فما لم نستفد منه جيدا ، فان دواعى التغيير - كما يأخذ بعض المفسرين - ستتحول الى انتكاسة للفكر العلمى ، وتشكل خطرا يهدد موضوعيته واستمراريته .. ومع ذلك .. فهذا موضوع آخر .

* أما المسألة الثانية ، والتى سبقت الاشارة اليها ، بصدد الرغبة في معرفة ، عوامل الزمن ، والتغير ، والتصدى مباشرة للمشاكل ، فيتركز في فكرة تقول أن المعرفة ، هى نتاج لعملية ترتبط بزمن معين ، وان صمام هذا النتاج ، انما يتوفر ، في التصحيح الذاتى ، والتزام الدقة في الاسلوب الذى يضمن لنا تحقيقه •

ومع ذلك فقد اثار هذا المطلب ـ الذى فهمه كل من «بيرس» و «ديوى» جيدا ـ اسئلة هامة ، تتعلق بمدى صحة الرأى الذى ساد في الفكر المعاصر ، على يد المناطقة ، والتجريبيين •• وفحواها ان المعرفه ، يجب ان تستند الى «اصول» ـ على حد التعبير الجارى بحيث تضرب بجذورها ، الى ان تبلغ مبلغ المعايير البديهيه ، التى لاتقبل تصحيحها ، ويتوفر بها الصمام الذى يوفر بدوره لمطلب المعرفه ، والاساس الذى تقوم عليه مهما كان عميقا

ولا يفوتنا ان نشير في هذا الصدد ، الى ان «بيرس» عارض هذا الرأى ، بحجة انه يقوم على اساس التهوين من شان المنطق ويعود بنا ـ من كل الطرق ـ الى ما اعتقده ارسطو ، ودعا اليه ، من انه اذا كان على الانسان ان يسعى الى المعرفه المطلقة ، فعليه اولا ان يبحث عن بدهيات معروفة جيدا ، بأولويتها على ما عداها من الفروض التى تنبثق عنها

وقد بذل «بيرس» و «ديوى» ـ كما هو معروف ـ محاولاتهما ، لكى يضعا بدلا من هذا الرأى ، منهجا للتحقيق المنطقى ، يقوم ـ لا على اساس انه فوق التصحيح ، وانما يقوم على اساس انه فعلا فوق كل شك ـ من الاصل ـ وعلى مستوى المعرفة السائده انذاك ويخضع في الوقت نفسه ، للمراقبه الدقيقة ، خلال الاختبار التجريبى

ولذلك فان المشاكل التى كانا يعالجانها ، كانت تطرح المناقشة

بين شقى الرحى : من التأصيل ، وعدم التأصيل .. الى ان ينتهيا من ذلك الى تحديد النتيجة الاساسية ، عن طريق التصور المألوف وعلى الرغم من انه سينهار آخر الامر ، كغيرة من التصورات ، فقد كانت له مع ذلك ، دلالته المعبره وعلى هذا النحو ، كان التأصيليون يرون ان سفينة المعرفة ، بالرغم من انها تبحر في بحار التحقيق ، فانها تحمل معها الهلب الذى ترسوبه ، في كل رحلة من رحلاتها ، وحتى لو استطالت سلسلة الهلب الى ما لا نهاية ، فانها لن تبلغ مرساها الا ومعها الهلب ، والسلسلة.

اما الرأى المعارض ، فيرى ان سفينة المعرفة ، ليس لها هلب وانما هى تبحر في بحر التحقيق ، وحينما تصل الى اية جهة وصول فانها بهذا تعبر صراحة ، عن النتيجة التى اقتيدت اليها ، على ما قادتها اليها ، قواعد الملاحة ، وعملياتها .

ولكنى لا أعتقد ـ طبعا ـ أن يكون النظر الى مثل هذه الامور على هذا النحو من البساطة .. وانما الذى يهمنى فقط ، هو أن ألفت النظر الى اعتراف « غير التأصيليين » بالخاصية الزمنية لعملية المعرفة ، وخضوعها الرقابة منطق التحقيق ، وذلك بالقياس الى نظريات « الحقيقة » التى تتجرد من الاجراءات التى توصلنا اليها عن طريقها ، لكى تكسب شكلا ، يحصنها من العرضة للتصحيح .

* ونزولا على مقتضي الاستطراد .. فثمة دلالة ثالثة ، لحساسية الفلاسفة الامريكيين ، في صدد عوامل التغيير و وآثاره .. تلك هى الفكرة ، التى كان « بيرس » قد طرحها ـ مرة أخرى ـ وأصبحت أكثر وضوحا في الوقت الحاضر ، وهى أن المعرفة ، تعتبر أداة لعمل جمهرة من النقاد الباحثين ، وهم الذين أسفر نشاطهم ـ على الاقل في بعض المناسبات ـ عن التقاء في الرأى حول الاجابة على بعض الاسئلة التى يثيرها عدد من المحققين خلال أبحاثهم .

ولا شك أن فكرة الاعتماد أساسا في أية نتيجة ، على مايظهره التحقيق ، أو البحث ، يعتبر هو نفسه اجابة مباشرة على المشكلة التى نشأت مع تطور المعرفة ، في ظل الظروف التاريخية، والحاجة الى تعديل ، بل واستبعاد (الى درجة ما) النتائج السابقة التى يكتشف خطؤها ٠

ذلك أن الواقع الذى يقول بوحدة التماثل بين أحداث الطبيعة، ظل معترفا به لزمن طويل ، الى أن كشف الافتراض ، عكس ذلك - كوجود ظواهر غير متجانسة - على أساس أنه لا يستند الى نتائج تجريبية ٠٠ بل لقد أصبح معروفا في وقتنا الحالى - عكس الفكر القديم - ان هذه الاختلافات في اتجاهاتها المتزايدة ، لم تصدر من فراغ ، وانما كانت مصدرا لنماذج من السلوك ، سواء في الانظمة الفيزيقية ، أو في الانظمة العضوية ٠

وقد رؤى - تجنبا للقول بأن الاجيال القديمة من العلماء «عرفوا» (من المعارف) ما ثبت فيما بعد ، انه زائف ، أو انه جزء فقط من الحقيقة - ان تفسر النتائج الموضوعية ، التى استخلصت ، باعتبارها رأيا وسطا ٠٠ يقرب من الحقيقة ، على النحو الذى أمكن للتحقيق الحالى أن يتوصل اليه ، في وقت أو زمن معين ٠٠ فاذا كان مثل هذا الرأى ، يحتاج الى تعديل ، أو تصحيح ، أو حتى ٠٠ تبديل ، في وقت أو زمن لاحق ، فان ذلك يفترض اجراء تحقيق كامل ٠

ولذلك فان عدم تسميتنا للرأى ، الذى اسنبان فيما بعد ، انه زائف ، أو انه - الى حد ما - غير صحيح ، بأنه « معرفة » - حتى لو أخذناها بمفهوم بسيط ، غير دقيق - فاننا ، في القليل جدا سنتفادى وضعا شاذا ، أزاء ما يتبين للناس أن عددا كبيرا منهم « عرفوا » أشياء لم تكن حقيقية ٠

على أن وجهة النظر العلمية التى تستخلص من رأى وسط ، تلتقى حوله الآراء بين القائمين بالبحث (أو التحقيق) لم تسلم — مع ذلك — من النقد .. لكنى — مهما تكن المصاعب — أرانى مضطرا الى الاشارة ، الى وجهتى نظر نقديتين ، تبدو لى غير صحيحتين :

فمنذ سنوات مضت ، أثار « راسل » معركة نقدية ، فى تساؤله ، حول فكرة « بيرس » عن «الرأى القاطع» الذى نستهدف به ، بلوغ اليقين العلمى ، وقد تابعه آخرون أخيرا ، بمقولة أن « بيرس » لم يشر اطلاقا ، الى ضرورة الوصول الى رأى وسط الا أن هذا النقد ، ليس له أساس ، لانه تجاهل المضمون التجريبى لرأى « بيرس » .. فلو أننا تأملنا الوجوه العديدة التى وضحها « بيرس » عن تاريخ العلم ، ولو لاحظنا أنه كان يبنى نظريته على أساس ما يحدث فى الواقع حينما تكون هناك « موافقة عامة على اجابة معينة لسؤال معين » .

وقد صور بولانى ما كان يدور فى رأس « بيرس » أجمل تصوير ، بالمثل الذى ضربه عن المائدة الدائرية . فالموافقة العامة على صحة ترتيب العناصر ، وعلى النظرية التى بنيت على أساسها ، تتمثل فى الاعتقاد (أو اليقين) الراسخ وفوق العادى ، فيها .. ثم أن أى اختلافات غير عادية ، — فيما أشار بولانى — لا تجعلنا نرفض المائدة ، وانما تدفعنا الى محاولة الاستزادة من التفسير لهذه الاختلافات ، ومن ثم يكون الالحاح على وجوب اقامة الدليل ، على مثل هذه الموافقة ، يعنى الاغراق فى اتباع المنهج التأصيلى .

وكان « بيرس » يرفض ذلك .. وفى الوقت نفسه ، لا يصر على ضرورة أن يكون المرء ، تجريبيا .. وأيا كان « ما يجب » فى صدد ما يقوله بيرس عن « الرأى القاطع » .. فان ذلك لا يعدو أن يكون بمثابة القاء حجر الزهر ، على لوحة الطاولة ، لتسفر عن

ضلع المكعب المرسوم عليه ست نقاط ، أحيانا .. أو لا يعدو أن يكون كافتراض أن كل رقم أول .. لا بد وأن يتبعه ، رقم أول .. آخر .

أما النقد الذى يستند الى القول بأن التقاء طائفة (أو مجموعة) من الباحثين حول رأى وسط ، لا يضمن لنا ، أنهم قد وصلوا الى رأى متفق عليه بينهم ، أو انهم وصلوا ، ولكن الى اتفاق خادع (أو وهمى) تآمروا على اعداده .. فانه - أى ذلك النقد - يقوم على سوء فهم ، لما يطرح على بساط البحث .. وذلك لان الرأى الوسط ، أو (الوفاق) ليس كالاستفتاء الديمقراطى ، وانما هو يختلف عنه تماما ، لان الآراء المطلوب الاتفاق عليها ، تعرض ذاتا ، وعلى الملأ ، وبوضوح ، وهى محكومة بقواعد التحقيق المنطقية والتجريبية .

ويقول « بيرس » : دليلا على ذلك ، بأننا لو قارنا هذا الموقف ، بموقف لشركة تأمين ، مثلا فلن توافق أية شركة ، على أية مخاطرة قد تؤدى بها الى الافلاس في عملية (أو صفقة واحدة) ، بينما لا يمكن لاى تجمع علمى ، أن يقبل رأيا لاى باحث من أعضائه ، يتم عن تأثره فيه بمصلحته الشخصية ، أو يتجاوز حدود محاولته في البحث عن الحقيقة ، بما يؤثر على نتيجة التحقيق .

٣ - المضمون :

واذ نأتى الى العلامة البارزة الاخيرة ، في الفكر الفلسفى في أمريكا .. نرى أنه لا بد من كلمة تحذير ، تقال في هذا الصدد ، وهى أننى لا أعنى بكلمة « مضمون » أنها تتناول نوعا من الثراء الفكرى ، على المدى القصير ، أو اننى أدعى بأن الفكر ، كان محكوما ببرنامج عمل مباشر .. وانما قصدت شيئا ، أضيق نطاقا ، مما عناه « هوايتهيد » .. « بالاهمية » أو ما قصده « جيمس » بالرأى المؤثر ، أو ما وقر في ذهن « سوزان ستيبنج » ، عندما أصدرت كتابها الصغير بعنوان « التفكير .. من أجل غاية ما »

ذلك اننا ، ونحن نعبر ساحة الفكر الامريكى ، من أقصى طرفه الى أقصى طرفها الآخر ، لا بد وان نتوقف عند كل نقطة . والنقاط التى تحدد اتجاهنا بما يشير الى الاعتقاد الراسخ ، بأن الفكر يجب أن يكون له اتجاه يوضح غايته التى تتحدد على أساسها ، المبادىء التى تختار في ضوئها ، مضمونه .

وقد صيغ هذا الرأى في معظمه ، داخل اطار فكرى ، كمشكلة للحل ، حيث تنحصر المهمة — لا في الكشف عن مقدار ما نعرفه — وإنما لكى نحصر (بدقة) ما نختزنه من معايير المعرفة التى تحدد ، أو تنطوى على مضمون ، يمكننا بمقتضاه أن نعالج المشكلة المطروحة .

هذا ويبدو من الواضح ، أن طبيعة الامريكيين ، في تشككهم في تصور الغاية من الفلسفة ، يرجع الى أنها تستهدف الوصول الى نظام موحد مفهوم ، للواقعية ، بحيث تضم كل أجزائها المتفرعة من داخلها ، جزءا من جزء ، أو فرعا من فرع ، انطلاقا من معنى ، انها في مثل هذه الظروف والمواقف الدقيقة ، تصبح صعبة على التعريف ، الى الحد الذى يتوه عنده ، الفكر في هذا الخضم الهائل ، حين يجد نفسه — الفكر — محروما من قاعدة تهديه ، الى الفرز ، والتصنيف .. اذ لا شك أن كل « تفريد » أو تحديد ، سيؤدى الى « اختلاف » في خطوط الخريطة للمجموع ، بأكملها ، ومن ثم ، تستقر المشكلة ، فيما يتبقى من حاجتنا الى التحديدات الخاصة ، ضمن هذا المجموع الكلى ، بما يساعد على وضع حل للموقف الذى ينطوى على هذه المشكلة الخاصة .

هذا هو — بالتحديد — الاعتبار الذى وعاه «جيمس» في خاطره حين أشار الى دائرة المعارف في كتابه الجامع ، لكل صنوف المعرفة وعندئذ .. سأل .. « متى أقول هذه الاشياء » .. وما الذى يقرره حكمى بأن معيارا معينا للمعرفة ، هو الذى ينطبق ، بينما نهمل معيارا آخر ؟..

وربما كان دعاة المذهب البراجماتى ، منطقيين مع أنفسهم في اعتقادهم ، بأن سؤالا كهذا ، يمكن أن يجد الجواب عليه ، في - وخلال - الطلبات التى يقتضيها موقف متأزم ، وخاصة اذا كنا لا نستطيع أن نفترض ، أن جميع المشاكل ، تطــرح نفســها بنفسها ، بذات الخصائص الواضــحة التى رأيناها في الامثلة القياسية .. (هكذا .. كما لو كنت أتحسس طــريقى ، خارج غابة ، منفلتا ، من أسار بعض المعضلات الفيزيقية ، التى تجثم بظلها الثقيل على الاجابة المعتادة) .

وتحت ستار الاعتقاد في وظيفة الاختيار ، بالنسبة للمشكلة ، ينبثق اعتقاد آخر ، هو أنه .. اذا كانت وظيفة المعرفة دائما .. أن تقدم حلا ، للمتناقضات البشرية ، خصــوصا في مواجهــة الاحتياجات الانسانية ، والتغلب على العقبات ، من أجل تقــدم المدنية ، فلا يجب أن يكون هنا ، غاية أو غــرض مثار ، فقط ، وانما يجب أن تقف المعرفة أيضا ، الى جانب الغاية النظــرية المجردة ، اتبلور لنا الصورة الكونية داخــل اطار الفــكر ، وبذلك يصبح المضمون ، رغبة ملحة ، عند النقطة التى نرى فيهــا أنه بيننا ، يجب أن تستند كل واقعة فردية - من خلال طرق لا حصر لها - الى علاقة بيئية لا نهائية .. والتى يفترض عزلها بمناسبة تجريد هذه الواقعة ، برغم أنه ليس كل هذه العلاقات مما يحسب له حساب بنفس الطريق ، وبنفس الدرجة ، عندما نرى أن مصاحتنا في هذه الواقعة ، واهتمامنا بها شيء آخر يختلف عن مجرد معرفتنا لها ، من الناحية النظرية .

ولا شك أن هناك - بالتأكيد العديد من وجوه الرأى ، حــول مسالة ، مضمون الفلسفة ، سأكتفى بالتركيز على واحد منهــا ، يتعلق ، بملامح الاختيار الغائى ، بما يعنى تحقيق غاية فكرية ، وهو ما أرجو أن أقدم له ، مثالا مناسبا ، لتوضيح ما يعنيه ذلك .

فدراسة الطيور ، تعتبر مادة ، ترجع في بدايتها ـ البدائية ـ الى الاف السنين ، ولكنهاكغيرها من مواد العلوم العديدة الاخرى ، قد انتشرت ، على أسس من التصنيف العلمى والجدلى ، منـــذ الثلاثة قرون الماضية فقط ، .. وما تزال فصائل الطيور ، رغم أنها لم تبلغ في تعدادها مبلغ الحشرات ، متراوحة العــدد .. وقد اهتم العلماء منذ القرن السابع عشر في كثير من الدول ، بتصنيف هذه الفصائل ، وعائلاتها ، وأجناسها ، وخواصها ، وتوزيعها ، وعلاقتها بالبيئة ..

ومن الطبيعى أن يهتم هذا العلم ، اهتماما قويا ، بالملاحظة، على مستويات عـديدة ، ولاغراض مختلفـة ، وبذلك فان معظم الاوصاف التطبيقية ، للعينات الفردية ، ستكون ممكنة طبعـا ، ولكن بشرط واحد ، هو أن تكون الطيور ـ بالتعبـــير الجارى ـ في متناول اليد .. وتحت هذه الشروط ، يمكن أن نعرض ونحــــدد بصورة شاملة ، كل نوع من أنواع الطيور المعروضة ، عن طـريق التشريح ، والتكوين العضلى ، والريش الخ ..

ومن خـــلال هـــذا التصنيف الشامل ، لعالم الطيور ، تنشأ معارفنا العلمية عنها ، فضلا عن أن هناك سمات أخرى لمملكة الطير ، فيما يتعلق بأعشاشها ، وطعامها ، وتكاثرها ، وهجرتها الخ وعاداتها الخ .. وكل ذلك يجب أن يبحث عن طريق أشـــكال أخرى مهيأة للملاحظة ، بما يقتضيه التعاون في صبر مع الظروف الطبيعية ، تحت مراقبة الانسان .

والآن ، لنفرض أن فكرة ، طرأت لاحدهم ، كمـــا حــــدث لوجر تورى بيترسون حين فكر أن يخصص حقلا لتربية الطيور ، من اقليم جغرافي ، يستطيع الشخص بالقـــدر العـــادى من قوة الملاحظة ، وقوة الذاكرة ، أن يقوم بمطابقات ، بين أفراد الطيور ،

ومجموعاتها ، وهى تقفز ، أو تحجل ، أو ترعى ، أو تنتقل عبر الحقل ، بدون أجهزة مراقبة مكبرة ، حيث سنلاحظ عندئذ ، أن الامور تجـرى بصـورة عـادية ، لكنها تختلف عن تلك التى نتلمسها ، حين يكون الطير في أيدينا .. أو حين نضع تحت الملاحظة زوجا من الطير ، أو مجموعة منه ، في ظل شروط محددة للمراقبة كتلك الشروط التى نضعها ، عند دراستنا للطيور في بيئاتهـا الطبيعيـة ٠

فهذه العلامات التطبيقية ، التى نرصدها : من خلال ما نراه وما نسمعه ، في ظل ظروف الحقل ، ستكون ذات فائدة فقط ، فيما تعبر به ، في هذه الحالة عن مبدأ اختيارنا للمضمون ٠

ومع ذلك فمن الواضح ، أن كل ما نتوصل الى معرفته حـول أى نوع من الانواع ، لا يمكن بالضرورة ، أن يكشف عن مضـمون له ، ... فالمقاس بالسنتيمتر ، للفك الاسفل ، أو لون سقف الفم ، وغير ذلك من المعلومات التشريحية عن الطير ، لا تهم ، أيا كانت درجة ظهورها ، أو ما يتبين لنا من تفصيلاتها ، لانها لن تكون لها أية قيمة في تحقيق الغاية التى نسعى الى بلوغها .. وانما كل ما قد نحتاج اليه بدلا من ذلك ، أن تكون لدينـا ، قائمة لمطابقة الملامح المميزة للطيور ذاتها ، وعاداتها المعروفة ، مثل لون الجناح ، ولون ريش الذيل ، ولون المنقار ، وحدقة العين ، فضلا عن أصواتها المميزة ، وأسلوب طيرانها في الحقل ، بما تتميز به حين تنتقل بين الاشجار ، التى يتردد عليها بعض الطيور الخ .. فضلا عن اختيار الملامح المقارنة ، التى تمكن المراقب ، من التمييـز بين الانواع المتشابهة بعضها من بعض ٠

ومن هذه المعلومات القيمة التى جمعناها ، لكى نكتب تقريرنا العلمى ، يجب أن نختار المعايير التى نحدد بها الغرض المطلوب ... وبهذا يمكن القول ، بصدد المثال الذى ضربناه أن تعـرية

الاحداث والظواهر ، وكشف المهمات ، لمثل هذه الانواع ، وغيرها ... هو ركح واحد فقط في ساحة أكبر كثيرا من أن تقتصر ، على الطور ، لكن تظهر بوضوح ، ريش ذيله الابيض حين يشرع في الطيران .

وعلى الرغم من أن الاستطراد في التصور ، قد يبدو في حركته ، بعيدا عن نطاق الموضوعات الفلسفية ، الا أنه يمثل - على التحديد - وجها واحدا على الاقل ، من وجوه الاهتمام بالتفكير الاساسي في أمريكا .. وهذا الاهتمام ، غالبا ما اختلط ، بالاعتقاد بأن كل فكر يجب أن يسخر لحساب العمل ، أما الحقيقة في موضوع الفكر ، فذلك شيء آخر .

هذا ، ولم يكن التناقض أساسا بين الفكر ، والعمل ، وانما كان التناقض ، بين معرفتنا النظرية من جهة .. وبين الغايات الانسانية التى نقرر في ضوئها ، أى معيار من معايير هذه المعرفة ، يتناسب مع هذه الغايات ، والطريقة التى يجب أن نستخدمها بها ، من جهة أخرى .

ولو أن هذا الاهتمام بالاختلاف حول أى نوع من أنواع الفكر ، والمعرفة ، يصلح أن يكون له دور عملى في حياة الانسان .. فعندئذ ، يكون الفلاسفة الامريكيون ، قد وصلوا الى لب الموضوع .

الصور المميزة

في

الفلسفة الامريكية

بقلم

ت . ل . س . سبريدج

هو الآن أستاذ المنطق ، والميتافيزيقا ، بجامعة ايدنبرج ، وقبل ذلك ، قام بتدريس الفلسفة ، بجامعة سوبيكس خلال الفترة من ١٩٦٣ - ١٩٧٩ ، ومنها سنة قضاها بجامعة سينسيناتى .. وتشتمل الاعمال المنشورة له على « رسائل جيريمى بنتام » (جزء ١ و ٢) و « والحقائق .. والكلمات .. ومعتقدات سانتايانا : بحث في الفلسفة » ويقوم الآن بعمل دراسة مقارنة لوليام جيمس ، و : ف.ه.برادلى ، وله اهتمامات خاصة « بالعصر الذهبى » للفلسفة الأمريكية .

١ ـ حينما طلب منى ، أن أتحدث في هذا الموضوع ، لم يكن قبولى له يحمل أى معنى ضمنيا قد يستخلص من العنوان الذى اختير لهذا البحث .

ومع ذلك ، فلا بد لى – على سبيل الافتراض ـ أن أشير الى هذا الايضاح ، بما قد يساعد في الامور .. ولكنى وإن أفعل ، لان المهمة كبيرة ، لدرجة لا يكفى لها ، أن أحصر المزايا التى تقاسمها الفلاسفة الامريكيون ، على أوسع نطاق ، خلال حقبة من الزمن يمكن أن نلم ببحثها ، مع ملاحظة أن هذه المزايا ، لم توجد على الصورة التى تناثرت بها على هذا النطاق .

وربما كان الافضل ، أن أنتهز هذه الفرصة ، لكى أشير الى بعض الصفات ، وكل المزايا التى تميزت بها ـ بدرجة قوية ـ جماعة من الفلاسفة ، الذين يمثلون – بالنسبة لى ـ قمة عالية ، في تاريخ الفلسفة الامريكية ، والتى أعتقد أنها احتلت مكانها ، وعصرها ، خلال ملحمة من أنبل الملاحم التى خاضتها الفلسفة في القرن السابع عشر .

٢ ـ أما المكان ، والزمان ، الذين استقر عليهما تفكيرى ، فهما .. هارفارد .. والقرن التاسع عشر ، وأوائل القرن العشرين .. وهى الحقبة التى انطلق فيها كثير من الفلاسفة ، بما استوحوه من تصوراتهم وأفكارهم في جامعة هارفارد العظيمة .

وقبل أن نركز انتباهنا على هذا العصر ، وذلك المكان ، أرجو ـ مع ذلك ـ أن أمر مرورا عابرا ، على خريطة الفلسفة الامريكية في وضعها الحالى .. ذلك أن البعض من البريطانيين يرى أن ثمة تجاها كبيرا نحو ، التعدد في المواقف ، بينما نرى عددا قليلا جدا من الجامعات في بريطانيا ، يضرب على النغمة الارثوذكسية .

السائدة ، أو ربما يعتبر محورا للجدل ، بحيث أن الآراء المختلفة ، يجب أن توضح نفسها في ضوء علاقتها ببعض الاوضاع الفلسفية السائدة ، ومع ذلك فليس ثمة حرج من القول ، بأن أعظم الجامعات المعروفة في أمريكا ، لم تفعل مثلها ، أى لم تضرب على النغمة السائدة لديها ذلك ، لكى يظل الطريق مفتوحا للمناقشات المفيدة في هذا الشأن ·

على أن لدى انطباعا ، بأن هناك ــ على الاقل ــ تنوعا واسعا لدى مراكز النشاط الفلسفى بمختلف أنواعه ، بل وقلما نجد رأيا لم يتأثر بالصبغة الارثوذكسية ، لدى بعض المؤسسات ، أو الاوساط الفلسفية ·

وأعتقد أن وجود العديد من التيارات الارثوذكسية ، يثير تفتحا في البحث العقلى ، بين الفلاسفة الامريكيين ، أكبر مما تنطوى تحته ، الفلسفة الناطقة في بريطانيا (وبصفة خاصة في انجلترا) وهى سمة ترجع في جزء كبير منها ــ طبعا ــ الى أثر حجم البلاد الامريكية ، حيث لا يمكن لجامعة مثل جامعة هارفارد ، أن تلعب دورا ، يبلغ في تأثيره ، ما يبلغه الدور الذى تلعبه جامعة أكسفورد في انجلترا ، أو كالذى لعبته هارفارد نفسها ، وبعض الجامعات القليلة الاخرى في أمريكا في العصر الذى كان « جوزياه رويس » يصرح وحده في كل أنحاء كاليفورنيا ·

ولكنى أشك في أن يكون ذلك ، هو كل ما تدعو اليه النظرة الامريكية التعدد وذلك لان ما نراه في أية مدينة صغيرة ، يشبه من بعض الوجوه ، أسلوب المدينة الامريكية ، حيث تبدو الفكرة المسيطرة ، مشدودة بالرغبة في تمايز الروح الوطنية الغالبة على غيرها ، بالنسبة لكل جنس من الاجناس البشرية ·

وقد تصادف أن عبر عن هذا النوع من التفكير ، رجل الوطن الفيدانتا الهندوسية ، الى الولايات المتحدة الامريكية ، هو « سوامى فيفيكا ناندا » عندما قال ان الهدف هو أن يكون « كل رجل وله عقيدته الخاصة » .. والواقع أن هذه العبارة ، تعبر بالضبط عن الفكرة الرائدة « اوليام جيمس » ، والتى يمكن لنظريته في التعدد ، على ضوء هذا المعنى ، أن تعتبر من أعظم الملامح الامريكية المتميزة ..

ومن المؤكد ، ان جيمس ، ولو أنه كان معارضا الى أقصي حد ، للارثوذوكسية ، الا فيما يتعلق بوجودها كأقلية ، لها من الحقوق ما للاقلية ، التى تدرك تماما وزن خصومها ، الا أنه مع حرصه الى أقصي حد ، على أى رأى أيا كان مصدره الاكاديمى ـ اكتفى بمصادره من الحكمة ، على الذى كان يزنها بميزانه الدقيق ، « بديل من نزل بلاد » ورواد حركة « تنمية العقل » ، وغيرها من المصادر الهامة في عالم التخصص لاكاديمى .

ولذلك آمل ، أن نستوعب ما قاله « جيمس » من أن أى شكل من أشكال الفلسفة ، لا يمكن أن يدعو الى اتفاق كامل ، الا اذا الغينا العقل تماما ، وألغينا دوره في عرض الافكار المتعددة على مسرح الفلسفة الامريكية ، كما آمل أيضا ، أن تعى ذاكرتنا ، ما قاله « جيمس » من أن الفلسفة عموما ، ليست حكرا على أحد .

وعلى الرغم من أن فلاسفتنا الثلاثة ، الذين سنتناولهم هذه الدراسة ، يملكون بالتأكيد ، مزايا ، أو خواص « التحديد » الا أننى سأحاول أن أقدم الدليل على أنهم ـ مع ذلك ـ كونوا نوعا من وحدة التأصيل ، التى تشير الى ناحية رائعة ، لا في تاريخ الفلسفة الامريكية فقط ، بل وفي تاريخ الفلسفة الغربية أيضا ، هؤلاء هم فلاسفة هارفارد ، الذين ظهروا في عصر تميز باضطراب التطور ، وهم : « جيمس » و « جوزياه رويس » و « جورج سانتايانا » ..

ولا يفوتنا أن نذكر « بيرس » الذى حاضر فيها أيضا ، في عدد من المناسبات .

وما يزال هؤلاء الفلاسفة ـ والثلاثة الاول منهم بصفة خاصة ـ يمثلون مجموعة النظريات والاهتمامات العامة ، على الرغم من اختلاف مذاهبهم ، وأساليب تفكيرهم ، وأنهم ـ فيما يبدو لى ـ قادوا المساجلات التى دارت بينهم ، على نسق ، تمثلت من خلاله وحدة فكرية تميزت بأصالة جوهرها ، الذى ترك فيما بعد ، تاريخا أمريكيا ، لم يقتصر على هارفارد وحدها ، والذى ما يزال يفخر بحاضره ، فضلا عما أضفاه ـ فيما أعتقد ـ من الحيوية ، بصورة جديرة بكل اعتبار .

والواقع انى أعتقد ، أن ثمة نوعا متميزا من الفلسفة الامريكية ، يضرب بجذوره في هارفارد ، منذ أوائل القرن الماضي تقريبا ، ثم سار على هديها ، فلاسفة من أمثال هؤلاء الذين أسهموا في بناء الواقعية الجديدة ، والواقعية النقدية ، وآخرين مثل ك.أ. سترونج ، وديكنسون ميلر ، ولا يفوتنا ذكر « ديوى » ومدرسة ، وان كان يبدو أن هذا النوع من التمييز الذى انفردت به الفلسفة الامريكية ، قد انتهى ـ أغلبه ـ مع انتهاء الحرب العالمية الثانية ، حين حلت ـ خلالها ـ بصورة واسعة ، ولاسباب كان بعضها واضحا (ولكنى لن أتعرض لها) فلسفة ، كادت أن تكون صورة طبق الاصل من الفلسفة البريطانية ، وذلك على الرغم من أنه ، ما يزال لها بعض المذاق الخاص ، في عدد من الاعمال التى نوقشت ، بصفة عادية ، على مستوى أكبر ضمن أعمال مؤتمر فيينا ، واكسفورد ومن ذلك مثلا بحث قدمه ك . ل . ستيفنسون بعنوان « الفلسفة الاخلاقية واللغة » .

٣ ـ ومع ذلك ، فما يزال ، هناك خيط خاص ، يميز الفلسفة الامريكية في الوقت الحاضر ، ويعتبره ، شارلس هارتشون ،

جوهرتها الفريدة ، هذا الخيط يبدأ من فيلسوف هارفارد ، آ٠ن ـ هوايتهيد ، (رغم ما يثار حوله من التساؤلات ، كفيلسوف أمريكى الجنسية ، من وجهة النظر القانونية ، ومن ناحية انتمائه الوطنى) غير أن « هوايتهيد » لم يأت الى امريكا فقط ليدرس الفلسفة ، أو ليجد لنفسه مدرسة يتعلم فيها ، ذلك أن فلسفته ، تتسم بمزايا خاصة ، وضحت في أعمال « جيمس » ، و « رويس » و « سانتايانا » بصورة أوضح مما وضحت بها لدى أى فيلسوف آخر تأثر بهم فيما بعد ٠

٤ ـ وهكذا ، فان تقديرى لهؤلاء الفلاسفة الثلاثة ، وما حققوه من التفوق ، يرجع فيما أعتقد الى أن أعمالهم ـ مع غيرها من أعمال الفلاسفة الآخرين ، الذين لن أتناولهم في هذا البحث شكلت وحدة فكرية جامعة ٠٠ على ذات النسق الذى تشكلت به فلسفة كل من « سبينوزا » و « ليبنتز » وان اتخذت مدرستهما ، موقفا متعارضا ، بالكامل ٠

واذا كنت قد تعرضت « لامريكية » « هوايتهيد » فأرجو ألا يضيق القارىء ، بما يلزمنى أن أذكره ـ بالمناسبة ـ عن « سانتايانا » بما له من موقف مشابه ، وان كان يكفى بالنسبة لهذا الاخير ، أن نشير ـ مهما يكن ما قاله في هذا الصدد ـ الى أنه يتميز بأسلوبه الفلسفى المتفرد ، والطريقة التى تصدى بها للمشاكل المختلفة ، بما ينبىء عن مفهوم المفكر الامريكى ، دون أن يغض من ذلك ، كونه ترك أسبانيا ، الى أمريكا ، وهو في التاسعة من عمره ، وعاش بها الى أن بلغ الخمسين ، ثم رحيله بسبب مسلكه الانتقادى تجاه أمريكا ٠٠ فكل ذلك يدخل نفس النطاق الذى دخله ، كل من « جيمس » و « عزرا باوند » ٠٠ هذا الى أن اتصالاته الفلسفية ، وتأثير فلسفته ، قد تميزا ـ بالقطع ـ بالصفة الامريكية ، على نحو ما تشهد بذلك كلماته هو نفسه ،

عندما بلغ الخمسين من عمره قائلا « تلك هي صفتي كفيلسوف أمريكي .. ان كان ثمة ما أوصف به على الاطلاق » .

٥ ـ والآن .. ما هي اذن هذه الملامح المميزة ، لهذه الجماعة من الفلاسفة .. والتي يعتبر ، «جيمس» و «رويس» و «سانتايانا»، بمثابة الواجهة الرئيسية لها ؟ ..

وفي اجابتي على سؤال كهذا ، أرى أن أعرض مباشرة ، لبعض الاعتبارات الفنية البحتة ، فيما يستبين من النقاط المتميزة التي اتسم هؤلاء الفلاسفة .. وأولها تلك التي كان لفكرة اللمحة الخاطفة ، (أو الخاطرة) من أثر في فلسفة كل منهم ، فيما تناوله من استخدام فردى لميتافيزيقيته ..

وهنا يثور تساؤل فورى .. ألم يكن ذلك هو أحد الطرق التي انخرط معهم فيه ، «هوايتهيد» فيما يتعلق بنظريته عن «الخاطرة» اللحظية .. ثم .. الا يعتبر ذلك تعميما واقعيا لهذه الفكرة السيكولوجية ؟.. وهو تعميم ، قد وضح أنه انضم فيه خاصة ، الى « سانتايانا » ..

وقد وجد « جيمس » ، فكرة اللمحة أو الخاطرة اللحظية ، فكرة غامضة ، لدى الكاتب الامريكي ا . ر . كلاى .. وعندما عرض « جيمس » لهذه النظرية ، أخذ عليها مأخذين ..

ا ـ ان أحدا ، لا يختبر أحدا .. في نطاق « لمحة لحظية » * .. وانما هو يشغل في اختباره ، حيزا زمنيا ، تكون فيه عناصر

---

* المترجم : وقد نفضل التعبير عنها بعبارة ، الحاضر اللحظى ، أي اللحظة الحاضرة ، بما يعني التماع الخاطر ، بفكرة (أو رؤية) معينة ، في لحظة معينة ، تتحدد خلالها ـ في لحظة (أو يظهر) ادراك الشخص (أو احساسه ، أو وعيه الخ) لشيء ما أو معلومة ما .

التجربة ، مطروحة (أو معروضة) على سياق الماضي ، أكثر منه على سياق الحاضر ، أو على سياق المستقبل •

٢ - وعلى الرغم من أنه - اذا صدقنا القول - لا يوجد شيء كهذا •• كتجربة لحظية •• فهناك وحدات زمنية ، تختتم بها التجربة ، على حد ما عبر به « بيرى » بقوله : « ان هناك وحدات عقلية من النوع الذى يشير اليه « جيمس » ، الا أنها تمثل ذبذبات أو موجات كلية ، وكل منها عبارة عن وحدة غير قابلة للانقسام • تنتهى لحظة وجودها ، وهى وحدات متطابقة ، وليست بسيطة بذاتهـا ، ولا هى قابلة لتحليلها الى عناصر بسيطة (الفكر •• والاخلاق في الولايات المتحدة - جزء ٢ ص ٧٧) •

ولا شك في أن الطريق الذى سلكه « جيمس » في استخدام هذه الفكرة ، توضح مدى الدقة المتناهية ، والتى غابت - فيما أعلم - عن السيكولوجيات ، والفلسفات الماضية •

على أن النقطة الهامة ترتكز على أن العلاقات الزمنية ، تنشأ في « التو واللحظة » مباشرة ، وأن الفواصل الزمنية التى تفصل بينها ، تتخذ صورة تجريدية ، من جملة ما يطرح للتجربة ، وليست عناصر مكونة منها •• ولهذا فلا يجب أن تتملكنا الدهشة ، اذا عرفنا أن « جيمس » كان من خصوم « براولى » باعتبار أنه كان من المعارضين لنظرية المثل التى يدعو لها فلاسفة اكسفورد ، أشد مما كان يعترضها كل من « راسل » و « مور » ولانه - أى جيمس - كان في سيكولوجيته كظاهرة واقعية ، يعارض في ميتافيزيقية « برادلى » ، ويحط من قيمتها •

وكثيرا ما يثور العديد من المشاكل ، بصدد « اللمحة اللحظية » ، مثال ذلك ، ان ما نعرض طرحه للتجربة ، في « لحظة أساس » فردية التجربة بحيث تفرد لها حيزا زمنيا محددا ، بمعنى أنها ليست لحظية بطبيعتها •• الا يستتبع ذلك ، أن يكون للحظة

ذاتها ، حيز زمنى ، أم أنها تنتهى بوقتهــا ؟ ثم ما هو نوع المجموعات أو الفصائل التى تتكون من هذه اللحظات أو الدقائق ، من وجهة النظر الرياضية ؟

على أن مضمون أية تجــربة ، من وجهة نظر « جيمس » فى رؤيته الميتافيزيقية ، اللانهائية ، يجب أن يتطابق مع خاصية هذه التجربة ، بحيث تتضمن الوحدات الاساسية للتجــربة ، وعاءها (أو حيزها) الزمنى الذى تتم تجربتها خلاله ، وأن تضطرد هــذه الوحدات ، من واحدة الى أخرى ، كما لو كانت تجرى تجــربتها واحدة ٠٠ أما عن الوصف الرياضي لدقيق ، لهـــذا الاضطراد (أو الاستمرار) فقد انتهى « جيمس » الى الاعتقاد تماما ـ تحت تأثير بيرجسون ـ بأن ثمة أشياء ، لم يكن من الممكن وصفها رياضيا ٠

وعلى أية حال ، يمكن القول ، أن فكرة اللمحة الخاطفة ، أو الخاطرة اللحظية ، عند « جيمس » (وبالرغم مما تبــدو به من أنها تجزىء التجربة ، الى ذبذبات ، منفصلة تتماوج من خــلال اضطرادها من لحظة لاخرى) دعته الى الاصرار دائمــا على أن سياق التجربة لا يمكن كسره ، أو تجزئته الى دقائق صغيرة ، لا فى اللحظة (داخل حيزها الزمنى) ، ولا بين اللحظات المتتابعة التى تليهــا ٠

ولذلك نجده ، على الرغم من أنه انتهى الى الاعتقاد ، بأن هناك لحظات أساسية ، أو ذبذبات للتجربة ، يركز اهتمامه دائما على الطريقة التى يقع فيها كل تردد للذبذبة ، التى تتــابع فى اندفاعها ، (لانه ليس ثمة تقسيم بينها) أكثــر من اهتمامه بتمايزها كل واحدة عن الاخرى ٠

ومن المهم أن نلاحظ أن هذه الفكرة ، عند « ســانتايانا » (ويفترض أنه تعلمها من « جيمس ») فيما يتعلق بالوعى الذى يتقاطر بجزئياته ٠٠ بحيث يشغل كل جزئية منها ، حيزه الزمنى ،

من قبله ومن بعده ، وخلاله ، قد استخدمت في اثبات فرض ـ قطعا لم يقصد « جيمس » ـ يتناول الاثر الذى لا نملك ، ولا يمكن أن نملك مباشرة ، أية معلومات عن تردده (أو سياقه) الزمنى الفعلى ، وأن اللمحة الزمنية المصاحبة للحدث ، تعتبر مرحلة غامضة ، بصدد ادراكنا لها ٠٠ لان ما دلل عليه « سانتايانا » هو أن العلاقات الزمنية ، خلال لحظة من لحظات التجربة ، تختلف أساسا عن تلك التى تتخلل بين لحظات التجربة ٠

فالاولى ، تعتبر مظهرية ، في رأى « جيمس » ، ولا تقدم لنا أية معلومة ، لانها لا تعدو أن تكون مجرد علاقات زمنية عارضة (وقتية) بين عناصر تواجدت في وقت واحد مع تواجد الاحساس بها ، بينما أن العلاقة الحقيقية في أسبقيتها الزمنية ، يجب أن تكون ، كتلك العلاقة التى تنشأ في أى زمان ومكان ، تركز فيهما على حدث واحد ، ليس غير ٠٠ وعلى ذلك ـ وبعبارة أشد تركيزا ـ فاننا ندخل عامل الوقت ضمن التجربة من خلال اللمحة أو الخاطرة اللحظية ، وعلى قدر دقة الوقت الذى نحدده ، يكون بلوغنا الطريق أو الهدف من لحظة لاخرى ٠

وحين تصدى « سانتايانا » لعلاج مشكلة كهذه ، دفعه ذلك الى أن يبحث عن سبب يستند اليه في قوله أن علاقة الادراك ، بالزمن ، هو بمثابة قولنا ، اننا لا يمكن أن ننظر الى الادراك مقدما ، وبصورة مباشرة ، كموضوع طبيعى ، ومن ثم فاننا نرى ـ بغض النظر عن نفس الموضوع ـ أن «جيمس» و «سانتايانا» ٠٠ انتهيا الى نتائج متناقضة بشكل حاد ، بما يشبه التخالط المباشر بين الادراك ، وبين السياق الزمنى ٠

هذا ، وقد نرى الكثير من فلسفة « هوايتهيد » في دفاعه عن حل هذه المشكلة ، والتى على أساسها ، شارك فيها من نقطة البداية المشتركة ٠٠ وهى بداية استمرت الى أن دفعت بكل من

« جيمس » و « سانتايانا » معا ، الى فلسفتهما الميتافيزيقية ، وذلك على الرغم من بعض النتائج الالحادية .

هذا .. وتلعب فكرة « الخاطرة اللحظية » ، دورا على نفس المستوى الاساسي ، وأكبر في نطاقه من ميتافيزيقية ، « جوزياه رويس » ، على نحو ما عبر هو عن ذلك ، بشكل قاطع في كتابه ، « العالم .. والفرد » .. والواقع أن التجربة العملية ، الفردية ، تعتبر دائما ، هنا ، بمثابة ، اختبار للوقت : وأنه ليس ثمة حد للوقت الذى يمكن – منطقيا – أن تستغرقه من الناحية النظرية كمضمون وحيد للادراك ، يستخدم لحل حالات الغموض التى تشوب في النهاية ، العلاقة بين العضوى وغير العضوى من جهة ، وبين الله من جهة أخرى .

فالمادة غير العضوية ، هى في جوهرها ، مادة محسوسة ، الا أن الاحساس بها ، يتم من خلال الاحساس بالحيز الزمنى ، وهو يختلف عن احساسنا ، بأننا لا نستطيع أن ننشيء معها علاقة ما ، أو نلامسها ، أو نعترف بخاصيتها الغائية .

أما بالنسبة للاله .. أو .. المطلق .. فان التاريخ الكونى بأسره ، يعتبر بالنسبة له لمحة لحظية ، وحيدة (أو مفردة) وقد دفعت هذه الفكرة « رويس » الى أن يشارك « برادلى » في الرأى بأن كل تجربة ، مهما كانت ضآلتها ، تعتبر جزءا من تجربة أبدية ، غير متغيرة ، بينما يصران على أن الزمن .. أمر واقع ، لان العالم ، هو التجربة الكونية التى خلقها الله مرة واحدة ، وأنه عالم زمنى أصلا ، يتطور من قبل ومن بعد تطورا زمنيا .

ولا شك أن هذا الدور البارز الذى تلعبه « اللمحة اللحظية » في فكر هؤلاء الفلاسفة ، الامريكيين ، والذى يبدو في سمته المتميزة الاصيلة ، انه ترك بصماته عليهم ، كمجموعة ، وكشف عن المعانى القيمة التى عبروا عنها في تصوراتهم .

٦ – ومع ذلك فان فكرة أو مذهب « اللمسة اللحظية » تعتبر ببساطة ، أساس الصفة المتميزة لدى هؤلاء الفلاسفة ، وخاصة وبصورة محددة ، ما يتعلق بالمعنى الحيوى ، لخاصية الادراك ، أو التجربة ، على نحو ما يشعر به كل منا من لحظة لاخرى ، وعلى نحو ما يتعلق لدينا ، مما يجب أن نسترجعه باستمرار،ونستجمعه لانفسنا لنثرى به حياتنا ، وليجسد فينا لحظات التجربة ، اذا كان علينا أن نحصل على فكرة مفيدة عن واقعنا في الحياة ٠

وقد حرص هؤلاء الفلاسفة ، كل بطبيعته المتميزة ، على التمسك برأيه فيما يجب على أى فيلسوف من التمسك بالواقع في مضمونه العملى ، وأن يفلسف الوضع المناسب لما يقتضيه ذلك ، من أخذ العبرة من تجربته الخاصة ، باعتبارها المثال النموذجى للدافع الحقيقى للوجود ، وأن يتحقق باستمرار من نتائج تحليلاته ، باسترجاعها ، واستشارتها ٠٠ وليس يعنى ذلك أن ينطوى على أى درجة من الانانية وانما عليه أن ينصت الى نبض كينونته ، فيما يدعوه اليه مباشرة في كثير من الاحيان ، الى استشعار ما يجب عليه أن يؤمن به ، عندما يؤمن ، بأن شيئا ما ، يجرى مجرى الواقع سواء في خواطر الآخرين ، أو في العالم الفيزيقى ٠

٧ – وكان « جيمس » من أشد المدافعين من الناحية العملية ، عن هذا الرأى طبعا ، كما أنه كان يعتبر المرجع ، الذى تعلم عنه الآخرون على أوسع نطاق ، نستثنى من هؤلاء « برجسون » الذى كان له وضعه الخاص ، بين الفلاسفة الامريكيين في هذه الفترة ، وان كان يبدو – فيما أعتقد – بصورة أكثر تواضعا في الفلسفة البريطانية ، والاوروبية ٠

أما عن مدى ما تعلمه « رويس » ، و « سانتايانا » ، وكثيرون آخرون ، من « جيمس » في هذا الصدد ، وما تأثر به «هوايتهيد» في لب فلسفته الميتافيزيقية ، فهذه دراسة يحتاج اليها الفلاسفة

المعاصرون ، أشد الحاجة •

٨ ـ ولكن •• كيف لنا أن نحدد اطار هذه الدراسة ؟

الواقع ، اننا يمكن أن نتناولها في جزئين •

أولهما : الطريقة التى نتوصل بها الى استيعاب خاصية التجربة الشعورية •

والثانى : الطريقة التى نستخدم بها ما استوعبناه على هذا النحو ، في العمل الفلسفى •

وأعتقد أنه من الصعب علينا أن نعالج الجزء الاول كمذهب ، بينما هو أقرب الى العادة التى توجه نظر الانسان الى واقع معين، كتجربة كلية ، خاصة به •• ولانه يشتمل على الخاصية التى يستوعب بها عقله ، في تيقظ ، عندما يشرع في تكوين نظريته، عما استوعبه ، أو عن المادة المتعلقة به ، ولو أن ما يتعلمه (صاحب التجربة) مما يوجه اليه نظره ، ليس شيئا مقررا في صيغة ثابتة ، وانما هو يتعلم شيئا اقتنع به ، بطريقة أكثر ايجابية ، على نحو ما صرح بذلك « جيمس » نفسه ، بأسلوبه البليغ في بحثه العظيم ، عن « تيار الوعى » وفي مواضع أخرى من كتابه « مبادىء علم النفس » •

وقد وصف « سانتايا » ذلك أحسن وصف ، خاصة هؤلاء الذين عجزوا عن تفهم مثل هذه الفصول في «مبادىء علم النفس» التى تعلم هو منها •• فقال « ان ما تعلمته منه (هكذا هو يقول) ربما كان أشياء ، لم يعلمها هو لاحد ، ولكنى استوعبتها مما كنت أنهله من روحه ، وطريقته التى كان يعلم بها ، وكان أول شيء ـ فيما يجب أن نذكره منها ـ هو الاحساس مباشرة ، بواقع التجربة للحظتها ، قبل أن يلتبس شرح ، أو خلط • ويرى وليام جيمس أن التجربة الواقعة ، مهما كان وقعها ، مختلفا ، أو مثريا •• فهى تتكامل دائما به ، ومعه ، ولها وحدة حيوية ، تتأرجح به

وتتأرجح بها ، وتجعل من الواقع الواحد ، واقعا محلقـا فـوق وجـودنا » .

(فلسفة جورج سانتايانا ـ طبعة ب.١٠ سنكليب ص ١٥) .

ويقول في موضع آخر :

« انها بالنظرة السطحية (مبادىء علم النفس) عمليـة مثلها مثل غيرها ، الا أن ما يميزها أنها منحة من الخالق ، لتبعث الحيوية في حياة العقل .. فهو الذى رأى أن التجربة على الصـورة التى نجربها بها ، ليست خليطا من الاحاسيس المختلفة ، ولا هى تعبـير عن ملكات منفصلة ، ومتصادمة ، كما هو الحال في العـلاقة بين العقل والعاطفة ، أو بين .. المنهج .. وانمـا هى فيض من الجيشان العقلى (أو الفكرى) مثل الحلم الذى تتسم كل مراحله وأجزائه ، بالغموض ، والخلط ، والتى تتداخل باسـتمرار . ثم تنفصل في تجمعات متمايزة ، ثم تتسلل تدريجيا في غمار المـاضي مثل نعويم السفينة أو تضرب في أفق المستقبل مثل المجـداف في ماء البحر » (الاخلاق والفكر في الولايات المتحدة ص ٦٧ ـ ٦٨) .

وتبدو قيمة هذا المعنى ، فيما ينطوى عليه من مطالب التصدى المباشر ، والذى يعتبر ملمسـا متميزا عنـد هـؤلاء الفلاسـفة الامريكيين ، الذين تأثروا « بجيمس » ، فيما قد يدركه المرء ، حينما يتوقع مدى الضرر الذى قد يقع في حالة غيبة الوعى ، على نحو ما دلل عليه « ديكنسون ميللر » ، جيدا ، من أن الشخص الذى يتحلى به ، لا يمكن أن يخرج عن اطار الصورة الفريدة التى أشار اليها « رايل » في كتابه « نظرية العقل » أو يمكن ـ بالاضـافة ـ أن يصوغ من نظرية تحقيق الذات العقلية ، والمخ والتى تعـالج الوعى ، والادراك ، باعتباره وحدة نظرية متكاملة ، لكى يشرح بعض أنواع المدارك على نحو ما قاله كل من أرمسترانج وبوتنام .

غير أن ذلك ليس المعنى المقصود بالمباشرة ، وانما هو معنى .. فحواه أن التجربة ، تعيش في وجداننا ، وفي ذاكرتنا ، بمثل ما تعيش في وجدان الآخرين ، وذاكرتهم ، حسب تصورهم لها كما تمدنا بالقدرة - وربما الوحيدة - على تفهم الشيء .. ما هو في واقعه ؟.. وعلى أى نحو يكون ؟ في تمام اكتماله .. وذلك هو ما يشغل في الفلسفة الامريكية مكانا يجعله جديرا بأن يكون له وضعه المتميز .

ويرى « جيمس » أن هذا الرأى ، يفتقر الى دليل .. فهو مفتاح فكرة التجريبية الراديكالية ، التى ترى في التجربة المحددة، الواقع الوحيد ، لتجسيد الاشياء الطبيعية « لا فيزيقية » والتى تعتبر أكثر من مجرد عناصر مشاركة في التجربة العملية،لتنبؤاتها التى نتوقعها والتى تجعلها أجدر بأن تنضم الى العناصر المكونة لهذه التنبؤات .

على أن ميول « جيمس » الى فلسفة « سيكولوجية الانسان، ترجع الى ما أثاره » « رويس » في تعليقاته حولها .. وقد عرض لذلك سواء في كتابه « روح الفلسفة المعاصرة » أو في كتابه « العالم .. والفرد » حيث أشار في فصل ورد في الكتاب الاول ، تحت عنوان « عالم الوصف .. وعالم المعرفة » الى عرض تميز بالوضوح عن الشكل الوحيد لنظرية تحقيق الذات العقلية ، والمخ ، وهى على التحديد ، نظرية السيكولوجية .

وقد حمل « هوايتهيد » وتابعه في ذلك ، شارلس هارتشورن، على هذا التقليد الامريكى القوى والذى يرى أن معظم طرق التصور في العالم ، تعالج الاشياء ، كما لو كان لها فقط نوع فارغ من الواقعية ، بحيث ينظر الى الطبيعة فقط باعتبارها الواقع الفعلى، اذا نظر الى جوهرها من الداخل على نحو ما ينظر أى انسان الى تيار وعيه الذاتى .

وقد وقف « سانتايانا » « من بعض الوجوه الى جانب هـــذا الرأى ، ومن المؤكد أن ملاحظته الشهيرة ، التى قال فيهـــا أن المعرفة ، تشريف ، وليست تكليفا ، فسرت على أنها نقد لاى رأى يقول ، ان ما يحصل المرء على قدر من المعرفة ببعض الحقائق ، حتى يتصور نفسه ، وكأنه يغترف من المعرفة ٠٠ بينما اننـا او تعمقنا حقيقة الامر ، لوجدنا أن « سانتايانا » لم يختلف في ذلك مع الآخرين ، حول هذه النقطة ، ذلك أن تقديره الخاص، للخاصية الحرفية للواقع الفيزيقى ، يقوم أساسا ، — والى أبعد مدى تسمح به طبيعة الاشياء — على نظريته في اللمحة اللحظية ، والتى تسمى في تصورنا لبعض أنواع القياس ، بلحظة الوعى (أو الادراك) بينما هو — على مستوى آخر — يدلل باستمرار ، على أنها خاصية عقليـــة ، فيما تعبه من المعرفة الحرفية ، في حين أن معرفتنـا ، للفيزيقيات ، تعتبر — شأنها في ذلك شأن غيرها من الجزئيات — من الامور الرمزية ٠

وفي تقديرى أن هذا الرأى ، رأى جزئى ، فردى ، رغم أنه ليس الرأى الوحيد ، أما الرأى السائد في أمريكا ، فيتمثل في أن تيار الوعى لدى أى فرد ، يعتبر بالنسبة لنا ، الحالة النموذجية للواقع العملى ٠

٩ — وأعتقـــد أن ثمة أمورا قليلة يمكن أن تكون ، أجـــدى للفلاسفة المعاصرين ، من محاولة تلمس الاسانيد ، لتدعيم هـذه النظرية ، لدى كل من يريد أن يتصـــدى لدراسة هؤلاء الفلاســفة الامريكيين ، فاذا ما راق لاحد الفلاسفة أن ينكر أن هناك ، واقعا مرتبطا بكل انسان ٠٠ وهذا الواقع يمكن أن يطلق عليه ، تيـــار الوعى ، وهو مدار البحث لذاته ، والذى يهم كل من يريد أن يكون تركيزه على الواقع هو الجواب المباشر ، لاية فلســـفة أصيلة ، فعليه أن يقرأ ، « لجيمس » « تيار الفكر » ويعلق عليه ، ويخبرنا — اذا كان ثمة ما يستحق — بما استوعبه من قراءته ٠

ومن الامور المحزنة ، أن كان ذلك ما فعله أحد الفلاسفة ، وهو على التحديد « ويتجنشتاين » وكان معجبا بمبادىء « جيمس » (في علم النفس) والتى لعبت دورا في تحول الناس عن هذا النوع من التفكير الذى أشرت اليه ٠ الا أنه قد يقال - وقد يكون حقيقة - أن لغة الجدل (الفلسفى) الخاصة ، لا تعتبر في نظر الداعين لها ، وأكثرهم حكمة ، متعارضة مع الطريقة التى عالج بها هؤلاء الفلاسفة ، تيار الوعى ، ولكن حتى اذا كان ذلك ٠٠ فانه لا يؤثر على الواقع من أن هذه الحجة ترتبط - عملا - بتحول الناس عن ذلك النظر ٠

وفضلا عن ذلك ، فانه اذا لم يكن المقصود من اللغة الجدلية الخاصة ، ادانة وضع احساس كل فرد بتيار وعيه الخاص به على بساط البحث الفلسفى ، فقد يعجب الانسان : مما اذا كان لذلك من الاهمية الاساسية ، بما يبدو معها أنه مرتبط بها ، حتى أن الامر لا يعدو في هذا الصدد ، أن يكون نقدا لمجرد النقد ، عن مسائل بالغة التفاهة ، في تاريخ الفلسفة على حد تعبير «كارناب» بأنها مذنكة منهجية ٠

٠ ١ - على انى ألحظ ميلا هذه الايام ، لدى الفلاسفةالناطقين بالانجليزية،والذين تعبوا من التعقيدات الفيزيقية ، نحو التحول الى فلسفة الظواهر ، كفلسفة بديلة . وأكثر قربا من الحقائق التجريبية في حياة الانسان ٠٠ والى هؤلاء ، أقول لهم . أنهم قد يجدون - في هذا الصدد - في أعمال « جيمس » و « سانتايانا » ، أشياء أكبر قيمة مما لدى « هوسيرل » ، خاصة وانى أرى أن « هوسيرل » - شأنه شأن أية عقلية تنتمى الى المدرسةالنمساوية ، ومن يحذون حذوها في أمريكا - يوافقون الى حد بعيد ، على تخريجات الاعمال الفكرية ، بأنواعها السائدة هناك ، والتى وان تضمنت نفس أساليبنا ، المتعارفة ، في التعبير ، والنحو ، الا أنها تفتقر الى تحديد المعنى بالحدود التى تميز بين مختلف أنواع

النشاط الفكرى على نحو ما استشهدت به ، من أقوال « لسانتايانا » فيما ورد منها تأييداً « لجيمس » •

وفيما أظن ، أنه ما يزال هناك موضوع أكثر أهمية ، وذلك أن فلاسفة ، مثل « جيمس » و « رويس » و « سانتايانا » ، قدموا فيما أعتقد – بديلا أفضل ، للتيارات الفلسفية السائدة في البلاد الناطقة بالانجليزية ، خيراً مما فعله فلاسفة « الظواهر » وعلى التحديد ، في مجالات ، أكبر ، لاستخدام الميتافيزيقا ، والتى وضعوا لها نظرياتهم ، دون أن تكون لديهم النية ، في التصدى لمشكلة العلاقة ، بين العقل أو الوعى من جهة ، وبين الظروف المادية أو المقتضيات التى تفرضها بعض المثل السهلة ، المتعلقة بهذا الاخير •

١١ – وهذا ما يدعونى الى أن أشير الى عامل وثيق الصلة ، بالاطار الذى يجمع بين كل من «جيمس» و «رويس» و «سانتايانا» في وحدة مترابطة •• وان كان هذا العامل ، أقل العوامل التى سلطت عليه الاضواء من جانب الواقعية الجديدة ، ويتعلق بالاسلوب الخاص الذى سلكه كل منهم ، في اتجاه مختلف ، لكى يصلوا – كل من طريقه – الى حل مشكلة العلاقة بين العقل ، وبين هذه الموضوعات ، التى تشغل التفكير ، لدى أى انسان دون أن تطفر في لحظتها الى دائرة الوعى •

١٢ – وهنا كانت كتابات « رويس » هى التى شدت الانتباه الى الموضوع أما « جيمس » و « سانتايانا » ، فقد أعلن كل منهما آراءه الخاصة ، حول اتجاه العقل مقوداً بغاياته ، وذلك في محاولة منهما لتجنب حجة « رويس » التى عرضها في كتابه « الوجه الدينى الفلسفى » وذلك بافتراض وجود مضمون كلى مطلق للوعى هو الذى يوضح لنا كيف يكون هذا الاتجاه ممكنا •

وقد أصر « رويس » على أننا نستطيع فقط ، أن ندرك ••

ما هو تفكيرنا .. حول شيء ما ؟ وذلك في حدود الحالة التي اتخذناها كمثال ، حالما يكون كل من الفكر .. وموضوعه ، حاضرين في وعى واحد ، وإننا حين نقول « حول شيء ما » .. فإن ذلك يفترض وجود علاقة « حولية » تعرف بالتجربة ، كما يحدث عندما أفكر في غطاء رأسي .. فإذا سلمنا بذلك ، فإنه يدل على أنى أستطيع فقط أن أفكر .. حول .. جورج واشنجطون مثلا ، على نحو ما عرض لى حول تصورى له ، لأن التجارب المطلقة ، هى ما نتعلق حوليتها بنا

ولم يكن لهذه الحجة ، بتفسيرها اللولبى ، أى صدى مؤثر ، إلا أنها ضايقت « جيمس » كثيرا لعدة سنوات ، وأعتقد أنه كان على حق فيما ضاق به منها .. ولذلك كانت محاولته وضع نظرية « تغير المطلق » عن الحولية ، محاولة عشوائية .. وعلى هذا ، إذا قلت :

ـ إن ثمة ما يشغل عقلى من التفكير حول الموضوع (س) .

ـ فإذا كان تفكيرى هذا ، هو الأداة التى توصلت بهـــا الى التحقق من وجود (س) في العالم .

ـ ومع التحقق في ذات الوقت ، أن هـــذه العملية الفكرية ، صادقة في تجاوبها مع هذا التفكير حول (س) .

ـ وعلى قدر هذا التجاوب ، يكون مدى نجاح العملية الفكرية .

وهذا ـ بالطبع ـ أحد الأصول الجوهرية للمذهب البراجماتى ، على النحو الذى دعا إليه « جيمس » ، وهو المذهب الذى ربما أكون قد توقعت اعلانه قبل ذلك باعتبـــاره أحد العوامل المتميزة في الفلسفة الأمريكية . وإذ حدث ، أن تقرر الاعتراف بهذا المصدر البراجمـــاتى ، فقد وضح السبب الذى دعا « جيمس » الى الظن بأن خصومه كانوا مغالين ، فيما أعتقدوه من أن البراجماتية تنطوى على أشياء ، لمجرد أنها رأت أن تفترضها ، عندما رأى من وجهة نظره الاساسية ، أنه من الحيز أن نفترضها فعلا ، لانها تعبر عن وجودها موضوعيا .

١٣ ـ وقبل أن أعود الى الحديث عن البراجماتية ، أرجو أن أؤكد على رأيي بأن هؤلاء الفلاسفة ، قد وقفوا موقفا سلبيا ، ازاء ما أتصوره أنه يمثل مشكلة أساسية حول الارادة القصدية ، والتي تدور بالتحديد حول تساؤلنا .. كيف نفهم (أو ندرك) أفكارنا في وقت واحد مع مصاحبتها للحدث الذي تدور حوله في عقلنا ؟ ثم تتواتر ، لتشير ، أو تحيل على موضوعات ، لم تكن محلالتفكيرنا ، بطريقة تعرضت لها بعض الدراسات القليلة المعاصرة .

وحين تتعرض مشكلة الارادة القصدية ، للمناقشة في هذه الايام ، فانها تستهدف أن تكون معالجتها من خلال التركيز على المفاهيم الاصطلاحية ، سواء بمفهومها في المنطق في بعض أشكاله الاصطلاحية ، التي نستهدفها من دراستنا مباشرة ، أو بمفهوم ما يقال عن تصرفات العقل وعلاقة هذه التصرفات بموضوعاتها ، من أنها مضامين غيرضرورية ، لانماذج من الحديث ، بعضها منطقى ، باعتبارها من صور النشاط العقلى المضطرد ، ثم تكون النتيجة أن نرى أنفسنا ، أمام كمية ضخمة من التفصيلات ، بصدد ما يحدثه تشابك العلاقات بين الاشكال الاصطلاحية المختلفة ، تنتهى الى ما يشبه العقدة ، التى يتداعى لديها التفكير العقلى الذاتى ، الى أن يتوه بينها ، أو ـ بدلا من ذلك ـ تحل باستخدام الرموز ، التى يفترض أن تكون جاهزة لحلها دوما ...

وهذا كله هو ما يبدو أنه قد وقف في طريق المجابهة المباشرة، مع المعضلة الاساسية التى وجدتها لدىهؤلاء الفلاسفةالامريكيين.

١٤ ـ والآن ، حان الوقت لكى أقول كلمة عن البراجماتية،هذه الفلسفة التى ينظر اليها ، على أنها السمة البارزة للتفوق الامريكى في هذا المجال ، وهو ما يستدعى في نفس الوقت أن أتناول بالحديث ، بعض كلمات عن « بيرس » فقد كان الواضح جليا ، أنه اذا كان السؤال الذى يدور حول مدى التأثير الذىكان«لبيرس»

على الفلسفة الامريكية ، أو على الفلسفة في أي مكان آخر بصفة عامة (وفي نطاق ما وضح أخيرا ، من أنها لم تبلغ عظمتها الا عن طريق البراجماتية « لجيمس ») والى أى مدى يمكن أن نعتبر ذلك كحقيقة واقعة .. فانى أعتقد ، أن « بيرس » لم يبلغ من التأثير – بالمفهوم الذى تداعت له الآراء ، خلال العشريات التى تناولتها بهذا البحث ، القدر الذى بلغه الفلاسفة الذين تعرضت لهم .

على أن ذلك لا يعنى أى مساس بموضوع عظمته كفيلسوف، وان لم يكن لفلسفته – على أحسن الفروض – غير أثر ضئيل للاسف .

ولهذا أرانى مضطرا – ودون أن أنكر المغزى الكبير لاعماله ، كعالم للمنطق ، ودون أن أتعرض بأى مساس لكفاءته الضخمة كفيلسوف – الى أن أوضح السبب الذى أبرر به اغفالى اياه في هذه الكلمة ، الى الحد الذى يبدو لى أنه لم يبلغ هذا الشأو العظيم الذى بلغه هؤلاء الفلاسفة ، من التميز الواضح ، والذى دعانى الى القول ، بأن تقدير الفلاسفة المعاصرين ، لهم لم يكن بالقدر الذى يتناسب مع ذلك التراث العظيم الذى تركوه لنا .

ذلك أنه يبدو ، أن « جيمس » وآخرين غيره ، قد تصدوا لادوار لم تعد مثار فلسفة هذه الايام ، وتصدوا لها بصورة فريدة رائعة ، بينما أثارت – على العكس – اعجاب « بيرس » الذى عمل على دعمها ، بدلا من أن يتناول رأيا غير مطروق ، هذا الى أن ميتافيزيقيته الغامضة ، كانت محل تجاهل على أوسع نطاق ، أكثر مما حدث من تجاهل لميتافيزيقيات الفلاسفة التى تناولتهم في هذا البحث .

١٥ – وأيا كان الامر ، فان مجموعة الاتجاهات ، التى تمثلت بها البرجماتية ، حين استخدمت مدخلا ، كتجسيد لمظهرها العملى ، تعتبر – طبعا – شيئا فريدا ، نموذجيا ، يعبر عن الفلسفة

الامريكية ، في أوائل القرن العشرين ، حيث يبرز هنا اسم كل من « جيمس » و « ديوى » كفرسي رهان في هذا المضمار •

والى المدى الذى ذهب الذى اليه « جيمس » في مذهبه البراجماتى ، كان من الواضح أن « لبيرس » تأثيرا قويا •• لكن من الخطأ ، أن ننظر الى « جيمس » فقط ، باعتبار أنه قدم نظرية « لبيرس » لم يستوعبها جيدا ، وهو ما حدث فعلا • ذلك أن « جيمس » •• انما توصل الى مذهب مستقل ، لا تتعدى علاقته بفكر « بيرس » ، علاقته بفكر «رويس» أو ربما بفكر «رينوفيير» بينما كان ارتباطه ، أشد ، « ببرجسون » منه بأى شخص آخر •

وعندى أن قيمة المذهب البراجماتى ، ترتكز من ناحية ، على نظرية « الاحالة » (أو التى استهدفت أن تتقمصها) ، وهى نظرية ، جاءت عرضا ، (أو مصادفة) مطابقة ، في أغلب اتجاهها ، لنظرية « سانتايانا » (الذى يعتبر عدوا تقليديا من أكبر أعداء البراجماتية) كما ترتكز من ناحية أخرى على أن طرق التفكير ، لا يمكن أن تفهم بوضوح ، أو تقوم ، بدون الاحالة على الاحتياجات البيولوجية ، والانفعالية ، (أو العاطفية) والاجتماعية ، والتى تقوم بأداء وظيفتها •

على أننا يجب أن نشير الى أن « جيمس » ـ وهو الشديد التعصب للمذهب الفردى ـ لم يكن لديه الا القليل ، الذى يقوله عن هذه الاحتياجات الاجتماعية ، وذلك هو الوجه الوحيد للنظرية التى دعا اليها كل من « ديوى » و « ميد » •

أما النزعة الفردية ، لدى « جيمس » ، وما تمرس به من التجارب التى عاشها ، فقد ساعدته في تقديم ، التعليق اللازم ـ مع ذلك ـ على أغلب هذه التيارات البراجماتية ، التى كانت سائدة في الفكر المعاصر ، ولذلك فانى أعتقد أن الاتجاه السائد بتقرير المعانى أو المفاهيم الاصطلاحية ، اطارها الاجتماعى ، هو

اتجاه أولى بالاتباع ، من اللغة الخاصة بالتعبير عن حالة الوعى •

١٦ ـ وعند هذا الحد ، أرى لزاما على أن أتناول باختصار ، مظاهر التفوق الاخرى لجماعة فلاسفة هارفارد ، والتى أشير اليها فيما يلى :

فالواقع أن كلا من هؤلاء الفلاسفة ، كان يتميز بقدرة فائقة في استخدام اللغة الانجليزية ، الى حد أن أعمالهم ، كانت بمثابة درر ، في البلاغة الانجليزية •• وهى ميزة لها اعتبارها في نظرى•• وسواء كان هذا أو ذاك ، فان الاعمال تبدو في بريقها الاخاذ ، بقدر ما يبلغه رجال لهم ثقافتهم الادبية العظيمة ، على النسق الذى، يصدر به انتاجهم منها •

١٧ ـ ويعتبر « رويس » من أفصح البلغاء ، ممن يقرأ ، لهم في كل العصور ، وعلى الرغم من فخامة عباراته التى يكتبها ، فلم يكن أسلوبه ملتهبا ، بينما كان يمكن لايا كان ـ فيما يراه •• « ف•هـ•برادلى » ـ ، أن يغرى بواسطة سانتايانا ، في هذا الصدد •

ومع ذلك فقد كان « برادلى » ، في معظم أعماله ، غامضا ، غموض « كانط » في عصره •• بما لا يمكن ، أن يقارن به«رويس» الذى اتسم أسلوبه في العرض ، بالتدفق ، والسلاسة ، في غير تكلف ، وقد بلغ في تميزه ، درجة لا يستطيع أحد منكبار المفكرين معها ، أن يحدد الفيصل بين مذهب « الطبيعية » و «غيرالطبيعية، في فلسفة الاخلاق ، بالقدر وبالطلاقة والوضوح الذى حدده به « رويس » في كتابه الاول « الوجه الدينى للفلسفة » •

١٨ ـ أما « سانتايانا » ، ويعتبر ـ بحق ـ فيلسوفا عظيما ، فقد تميز بأسلوبه الفريد الذى عرف عنه في القرن العشرين ، وكم عانى هو من ذلك •• أما « وليام جيمس » الذى رجا الاخ هنرى ، ليصمم له أسلوبه القصصي ، الذى فاق به أسلوب « ر • ل •

ستفنسون » بحيث يمكن القول بأنه الرجل الوحيد ، الذى كتب أغلب فلسفته ، بأسلوب يتسم بالاصالة •

وهكذا يتضح أن تقديم مثل هؤلاء العظماء الثلاثة، بما حذقوه من أدب الفلسفة ، التى صهرتهم في بوتقتها ، يعتبر بالتأكيد ، عملا فريدا •

١٩ ـ ولقد يأخذنى العجب ، لما أهدر من الفرص التى أتيحت للكتابات الفلسفية ، بالاساليب التى تكتب بها هـذه الايام ، والتى تهافتت الى الضعف ، بحجة الميل الى استخدام الرموز الشكلية ، أو بحجة توفير الورق ، أو الوقت على القارىء ، في الوقت الذى لم يقدم فلاسفة الوقت الحاضر أية اضـافة ، أو أسفرت أعمالهم عما يمكن تحصيله من الموضوعات المفيدة ، أو تأتى بجديد أكثر نفعا •

هذا بينما نجد في المساجلات ، التى لم تكتب بالاسـلوب الحديث ، تعبيرات أكثر دقة ، بدرجة كبيرة تفوق ما يجـرى به التعبير هذه الايام •• وبالتالى فهى أقل ضحالة في الفكر •• ومع ذلك ، فلم يسلم هذا الرأى ـ رغم صوابه ـ من الكثير من الغلو ، لانى أشك في أن أساليب الفلاسـفة الذين تحدثت عنهم ، لم تكتنفها عدم الدقة ، وقد يرجع ذلك الى ما نعتقده أحيانا ، من عدم صواب ما يسوقونه من الحجج ، أو ما نأخذه عليهم من عـدم الوضوح بالنسبة للاراء التى نأسلم بها •• ومع ذلك •• فمن من الفلاسفة المعاصرين ، يضمن أنه سيسلم من انتقد في هذا الصدد، سواء أكان ذلك •• الآن •• أو فيما بعد ؟

ذلك لان ما يهم في واقع الامر ، هو أننا يجب أن نفـكر في الاشياء ، بما يجعلنا نتغلغل في أعماقها ، لا بالطريقة التى نعبر بها عنها ، كوثيقة أو مستند قانونى ، توقيا من تفسيرها بسوء نية أو تفسيرها بمعنى غير معناها •• ولست أعتقد في قـراءة

هؤلاء الفلاسفة الامريكيين ، ما يشير الى أى ضحالة في أفكارهم التى عرضوها في أعمالهم •

٢٠ ـ ولقد كانت وجوه الرأى ، لدى الفلاسفة الامريكيين ، الذين اخترت أن أتحدث عنهم على النحو الذى سبق ، تتسم بالبناء الفنى الواضح ، ولو أن ذلك لا يمنعنا من القول صراحة، بأن كلا منهم ، كان لفلسفته من قوة الاثر ، ما وجه الاهتمام بها الى مجالات أوسع ، تجاوزت نطاقها الفنى ، الى حد أن امتدت الدعوة لها ، الى بريطانيا ، على نحو ما امتدت في الوقت نفسه الى الاقطار الناطقة بالانجليزية •

هذا الى أن « رويس » ، و « جيمس » و « سانتايانا » ، كانوا يعملون ـ كل بطريقته الخاصة ـ على تعزيز الاثر الذى تركتد فلسفتهم ، في الفكر « الاكاديمى » المغرق ، وفي الثقافة •• على نحو تفوقوا به على غيرهم من الفلاسفة ، من أمثال برادلى ، أو بوزانكيت أو جرين وكان لهذا الاثر ، فعاليته ، وخاصة بالنسبة للمضمون الفعلى لفلسفاتهم ، الى الحد الذى امتد بتأثيره الادبى ، بانتشاره الواسع لدى الايديولوجيين الانجليز •

على أن « جيمس » كانت له حالة خاصة تعتبر عاملا أساسيا ، وراء بطولته ، عندما تصدى بتعاليقاته الدينية ، في مواجهة ، تهديد المادية العلمية ، وهو ما أود في هذا الخصوص أن أشير الى أن « جيمس » و « رويس » و « سانتايانا » ، كونوا من أنفسهم ، « ثلاثى » يتناغما في كل ما يتعلق بالاهتمامات الدينية (على الرغم من تمايزهم جميعا ، بصورة أو بأخرى) يدل على ذلك انحيازهم لجانب الدين ، ومعارضتهم ادعاءات الفلسفة العلمية، التى تهدف الى اطراحه ، ولم يكن هذا الانحياز ، راجعا الى أى اتفاق بينهم ، وانما ليرجع الى الطريقة ، التى انطلقت بها هذه الآراء المختلفة ، وغير العادية ، من هؤلاء الثلاثة العظام ، الذين ينتمون الى مدرسة واحدة •

(٣ – ومع ذلك فلو أننا ، رجعنا الى نظرية الفلسفة الاخلاقية ، فسنجد الطريق مسدودا ، دون الاصول التى أعتقد أنها لم تأخذ حظها من الالتفات .. ولقد اتفق أن جاء دفاع الثلاثة ، عن بعض الاوضاع .. واحدا .. بل أن بعضها على الاقل كان يهم « ديوى » بصفة أساسية ، أيضا ، والذى كانت له بصمات واضحة ، على الفلسفة الاخلاقية ، عند « بيرس » ، و « ستيفنسون » .

فقد كان الاصرار في المقام الاول ، على أن الاساس في كل قيمة ، أو التزام ، هو الشعور بهذه القيمة ، أو بذلك الالتزام ، حيث يعتبر الشعور – وفقا لهذا الرأى – بأن شيئا ما ، جيد ، يكفى وحده سببا لاعتباره كذلك .. وعلى ذلك فان الشعور بالقيمة ، هو الذى يخلق عالم القيم ».

وقد نشأ عن ذلك مطلب له دلالته الهامة ، في موضوع النسبية ، في الفلسفة الاخلاقية ، ومدى الصواب فيه ، وذلك لاننا لا يمكن أن ندرك – حقيقته – أن شيئا ما ، له قيمة لدى أيا كان دون أن يكون لذلك الشيء ، قيمة ذاتية ، وهذا الرأى ، يتمشى مع الطريقة ، التى يتحقق بها تصورنا للاشياء ، على النحو الذى تبدو في أعين الآخرين ، وذلك يقتضي بالضرورة أن تكون هناك دوافع مشتركة .

وينبنى على ذلك ، أنه كلما كان ادراك الشخص للفكرة التى يرى الاشياء من خلالها ، أكبر قيمة مما يراها الآخرون ، كان ذلك أدعى الى أن يسعى الى تحقيق الربط بين هذه القيم – بقدر استطاعته – ربطا متناسقا .. فالنقطة الاساسية هنا ، هى ، أن تقويم الشخص للشيء ، لا يكون له أى اعتبار ، الا اذا تحقق ربطه بتقويم الاخرين له .

وفي هذا الاطار .. نشأ مذهب للفلسفة الاخلاقية ، فيما تضمنه كتاب « رويس » عن « الوجه الدينى للفلسفة » وكتاب « جيمس » عن الفيلسوف الاخلاقى والحياة الاخلاقية في كتابات عديدة لسانتايانا وخاصة كتاب « حياة العقل » .. وعلى هذا المنوال ، نجد ملامح كثيرة ، لمثل

هـــذا الرأى ٠٠ أولها ٠٠ الاصرار على « الطبيعة » (وهو واضـــح حتى عند «رويس») ثم مايقال عن التجربة البشرية التى تقف وراء حقائق القيم ٠٠ وثانيها ٠٠ أن ثمة رفضا لامكانية التحديد الكمى لقيم مختلفة ، على طريقة مذهب المنفعة ٠٠ وثالثها ٠٠ أن هناك نظرية التعدد ، والاصرار على الوجود وحقوق من أنواع مختلفـــة للوعى الاخلاقى ٠٠ ورابعها ٠٠ يتعلق بالرأى القائل بالتنســـيق (أو الربط) بين القيم المختلفة ، وما يتضمنه من المغزى المستهدف ، قبل أى هدف آخر ، بضرورة الانفتاح على التنوع ٠

وهنا نلمس ، دعوة قوية ، لكى يكون لدينا مثـــال نموذجى للتعليم العام ، يرجع (فيما أظن) اتفاق الرأى حول مواضــــيع عديدة في علم النفس ، وذلك على الرغم من تعارضها ، في جوانب كثيرة ، مع الدين ٠٠ أو مع الميتافيزيقا ٠

هذا ٠٠ وما تزال هذه النظرية الهامة للقيم ، ومترادفاتها ، أو نناقضاتها (مع مذهب المنفعة) تعتبر في نظر « بيرى » ٠ ٠ (وعلى نحو ما عند ستيفنسون) محل نظر ٠٠ ومع ذلك فلن أتصدى لتقـــدير هـــذا المـــذهب الفلســـفى الاخـــلاقى ٠٠ (أحاول بحث ما اذا كان من الممكن ، تخليصه من بعض الصعوبات المنطقية ، التى تعترض سبيله في المقام الاول ، وان كنت أرى أنها في الواقع ذات مغزى عظيم ، وأنها لذلك جديرة بالدعوة لها ، وتطويرها)٠

٢٢ ــ ويهمنى في حقيقة الامر ، أن أدلى هنا بكلمة عن موضوع أثار اهتمام « بروس كوكارك » بصورة واضحة ، وهو أن كلا من « رويس » و « جيمس » ، كانا يؤمنان بأن التفكير الفلسفى يجب أن يكون له مضمون عملى بما يفترض فيه أن يتنـــاول العمـــل الاجتماعى والسياسي وان كان من المشكوك فيه أن يكون لاعمالهما أثر يذكر في هذا الصدد ٠

واذا كان « ديوى » يعتبر حالة خاصة ، الا أن ثمة فارقا كبيرا ــ وهو ما يجب أن أذكره ــ بين الكلام ٠٠ والعمل ٠٠ أو بين البلاغة

.. والانجاز .. ولذلك فانى أميل الى التأكيد على أنه برغم المغزى الانسانى العميق لاعمال هؤلاء الفلاسفة ، فقد كان علاجهم للمسائل الاجتماعية ، يتسم بالسمة النظرية المجردة .

على أن ذلك لا يعنى ، أن الصفات التى تركتها فلسفاتهم على صفحة الحياة الانسانية ، كانت مجرد ادعاء .. فقد كان هناك مشاكل فردية في الحياة .. ودرجات مختلفة من النجاح، يمكن للناس أن يصنعوا في ضوئها حياتهم ، في ظل أى نوع من أنواع النظم الاجتماعية .. وان كان من المتعين علينا أن نعرف ، كم كان لاداء كل من هؤلاء الفلاسفة من الاثر القوى ، على تلاميذهم وقرائهم ، وان كنت أعتقد أن ذلك كان جزءا هاما من رسالاتهم في الحياة التى حققوها على خير وجه من أجل الكثيرين .

٢٣ ــ ولست أدرى ان كنت قد استطعت أن ألقى الضوء ، على ما تتميز به الفلسفة الامريكية ، .. ولكنى أعتقد انى قلت شيئا . ربما أكون قد ذهبت به الى أن أمريكا ، أنجبت مجموعة من الفلاسفة بدا أضفوه من الاهمية الكبرى ، فيما حققوه من الاعمال التى ما تزال في حاجة الى أن تعلم .. وهذا هـــو ما يجب أن تفعله ، بأقصى ما تستطيع ، كل جامعة من جامعات أمريكا أو غيرها من الجامعات في العالم ، لكى تدلى كل منها بدلوها من أجل القاء المزيد من الاضواء على هذه الاعمال ، أكثر مما هى الآن .

البناء الأمريكي

للفلســـفة المعـــاصرة

بقـــلم

ا . ك . جينـــوفا

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بجامعة كانساس ، نشر له عدد من المقالات في الصحف ، في مجالات فلسفة اللغة ، وفلسفة المنطق ، والميتافيزيقا ، ونظرية الفلسفة الاخلاقية ، وفلســفة ايمانويل كانط ، وخاصة عن كتاب كانط في « نقد الحكم » .

قد يكون من الافضل ، اذا ما تعين على المرء ، أن يتعرض لامور ، تمس سمعة شخص آخر ، أن يحيل في شأنها ، الى آراء الآخرين عنه ، ومع ذلك ففي مناسبات خاصة جدا ، كمناسبة العيد المئيني الامريكي ، يكون من المأمول ، لدى زملائنا الاجانب ، أن ينظروا برؤية عادلة ، الى التقدم الذي حققته الفلسفة الامريكية ، في ضوء تقويمها الذاتي .. وذلك هو ما نهض المؤتمر ليحققه .

وقد يروق لي أن أضع في الاعتبار هذا السؤال : « ما الذي قدمته أمريكا للفلسفة ؟ » .. وان كنت لا أقصد بذلك ، أن أدعو الى عرض خريطة تاريخية شاملة ، للنشاط الفلسفي في أمريكا ، حتى ولو كان ما تحقق فعلا ، قد تجاوز نطاقه المأمول ، كما انى لا أقصد أن أقوم برصد الاعمال التي قدمها الفلاسفة الامريكيون ، للحركة الفلسفية ، القائمة والمضطردة ، والتي تدين بأصولها ، الى شواطىء أخرى .. فهذه أيضا « قبعة قديمة » .

لكن الامر الذي يعذبني ، هو الوجه الآخر من السؤال ، الهام ، والذي يتعلق بما اذا كانت أمريكا وطنا لاي حركة فلسفية أصيلة ؟ .. أو لاية مدارس ، يمكن – بدون تحد جدي – أن تزعم أن لها معالم بارزة ، في خريطة العالم الفلسفي .. أم لا ؟

وباختصار فانني أرجو أن أدلل ، في ضوء هذه الامور ، على أن أمريكا ، وان لم تضرب بحظ وافر في هذا المضمار ، الا أن جذورها الفلسفية ، قد وضحت أمام أعيننا ، على نحو ما نلمسه جيدا ، وبصفة خاصة ، فيما يتعلق بشيء واحد ، عرف على مستوى العالم ، ونما داخل الوطن وكان بمثابة تجديد للفكر الفلسفي في أمريكا .. ذلك هو مذهب البرجماتية ، وان ان هناك مذهب آخر ، يتطور باضطراد ، لكنه لم يحظ بالالتفات بعد ، لدى المجتمع الفلسفي .

وفي هذا الاطار ، أرجو أن أتناول أمرين :

١ ـ أن أقدم باختصار ، مفهوما واضحا لفكرة الاصالة ، والعدق ، والمغزى ، في الفلسفة ٠

٢ ـ أن أضع تقويما لتطور الاراء الحديثة ، وأن أشير الى ما تلاقت حوله بعض هذه الاراء بالنسبة للفلسفة الامريكية المعاصرة ٠

واذ يحدونا الامل فيما قد تحققه هذه الدراسة ، من نتائج طيبة ، نرى أن نحدد ـ مرة واحدة ـ الاطار الذى نتناولها من خلاله، في رأيين واضحين حول الفلسفة الامريكية ٠

أولهما ٠٠ رأي يقول أن هناك ـ أو كانت هناك ـ جذور للفلسفة الامريكية ٠٠ أو بالاحرى ، ٠٠ فلسفة أمريكية أصيلة منذ ـ فيما يقال ـ القرن السابع عشر ، وأنها امتدت ـ بتلقائية ـ حتى القرن التاسع عشر ٠

والثانى ٠٠ وهو رأى مضاد ، ينكر (قليلا أو كثيرا) أصالة الفلسفة الامريكية ـ باستثناء البرجماتية ـ ويرى أنها فلسفة مقتبسة من أساسها ، ومختارة ، ومتأخرة عن عصرها منهجيا ٠

ويميل أنصار الرأى الاول ، الى الاستشهاد ، بجوناثان ادوارد باعتباره « أول فيلسوف أمريكى كبير » ٠٠ بينما يقيم أنصار الرأى الثانى ، حجتهم على أساس ما تضمنته ، عبارة شهيرة ، جاءت على لسان « ك٠د٠برود » من أن الفلسفات القديمة لم تمت، وانما هى ذهبت الى أمريكا ، لتبدأ فيها حياة جديدة ٠

هذا ٠٠ وقد ثار التساؤل حول الرأى الاول ، عن المدى الذى يمكن أن تبلغه ، أهمية التأصيل ، في استظهار العناصر التي يمكن أن تدعى بحق أنها تصلح ركيزة ، لنشاط فلسفى ٠

وسأفترض ، قبل أن أتصدى للاجابة على سؤال كهذا ، أن يكون لدى المرء ، غير قليل من التفتح الذهنى ، خاصة وأن لكل منا فلسفته المفضلة ٠٠ ولذلك أعتقد أننا سنكون بحاجة الى فيصل

تتوفر فيه عموما ، امكانية تحديد مواضع الخلاف الاساسية ، بين وجهات النظر الفلسفية المختلفة ، من ناحية ٠٠ وأن يكون قادرا ، من ناحية أخرى ، على استخلاص الاصول الفلسفية مما يختلط بها من العناصر المتشابهة ، وهو الامر الذى أرجـــو أن أبلغ منه الى تحقيق معظم الحالات التى تتعلق بالاصول الفلســـفية ، بحيث نستبعد منها في نفس الوقت ، الحالات التى تكون في انتمائها ، أدخل ، في المجالات الهامة للتقدم العلمى ، أو الدينى أو الادبى ، منه في أى مجال آخر ٠

وقد يكون من المناسب ، أن أحدد ، كدلالة للحركة الفلسفية ، ما يلى :

(أ) ان ثمة بناء فكريا ، يعمل وحده على حل معظم حالات التعارض ، بين الاصول الثابتة في التراث ، أو بين الغالبيـــة من الفلاسفة ، وذلك عن طريق ازالة ، ما يبدو ظاهرا ، من الاختلافات بين الانواع الفلسفية ٠

(ب) أن يكون ثمة صياغة جديدة للفكر الراديكالى ، بأسلوب التحقيق الفلسفى ، بحيث يتناول مشاكل التراث ، ثم يتصـــدى لمشاكل جديدة ، وخاصة فيما يمس منها الابحاث المستقبلية ٠

ويجب أن يلاحظ أن العاملين المذكورين ، لا يستقلان أحدهما عن الاخر ، استقلالا كاملا ، لان اعادة صياغة الفكر الراديكالى ، في ثوب جديد ، هو في ذاته ، نوع من التركيب البنائى له ، ولان أى اتجاه جديد لصياغة الاوضاع الفلسفية السابقة ، لا بد وأن تعود الى الظهور بصورة نموذجية ، من خلال اعادة بنائها ، في اطـــار الربط بين الاراء السابقة ، وبين الاتجاه الجديد ٠

ومثال ذلك ، ما يقع من الربط ، حين نقارن بين الذرة ، بمفهوم « المـادية » عند « ديموقريطس » وبين مفهـــومها السيكولوجى عند « هيوم » ٠٠ ثم بمفهومها المنطقى عند « راسل » (في مبدأ

الامور) .. ويعد أبلغ الامثلة دلالة (والواقع أنه مثال لحالة خاصة) هو النهج الذى اتبعه « كانط » في اقتناعه بكل هذه المعايير سواء من ناحية منهجه في النقد الفلسفي ، الذى قدم به بناء متماسكا للتراث في الفلسفة التجريبية الراديكالية ، والفلسفة العقلية .. أو .. من ناحية ما أسماه « ثورة كوبرنيكوس » التى انطوت على اتجاه جديد في التعرض لمسائل تتعلق بفلسفة المعرفة السلوكية ، بالنسبة لظروف وحدود هذه المعرفة ، وأولوياتها ، في علاقتها بالمنطق ، وقياسا على صلتها بفلسفة أصل الاشياء ، بالنسبة الاشياء المراد معرفتها .

وعلى الرغم مما وضح من تأثير « كانط » الغالب ، في هذا الاتجاه الجديد ، الا أنه يفترض معه أن يكون معظم فلاسفة العصر الحديث ، قد شاركوه فيه (ولو بطرق أو بدرجات مختلفة) سواء منهم أصحاب المذهب العقلى ، مثل « ديكارت » و « سبينوزا » ، و « ليبنز » من جانب ، أو أصحاب المذهب التجريبى ، مثل « هوبس » و « لوك » و « هيوم » و « بركلى » .

وأعتقد - بالاضافة الى ذلك - أننا نستطيع أن نستظهر من هؤلاء الفلاسفة الكبار (ومرة أخرى ، كل بطريقته الخاصة) ما يحمل طابع الاصالة،بفضل ما نلمسه في بناء نظرياتهم الواضح للفلسفة المعاصرة .. على نحو ما رأينا في النوع الاول الذى أشرنا اليـه .

ثم ان نفس الشيء ، ينطبق على الفلسفات الكلاسيكية عند الاغـريق .

ففى فلسفة أصل الاشياء ، في المذاهب القديمة ، يمكن أن نقرأ للافلاطونيين ، وفلاسفة الذرة ، ما نستظهر منه ، محاولات بديلة للاراء المخالفة لدى أنصار المذهب المادى من الايليين *

---

* المترجم : الايليون ، من سكان مدينة ايليا القديمة في جنوب ايطاليا ، من الاغريق ، ويتبعون مذهبا فلسفيا لاكسانوفان

«وبتعبير أدق » فلسفة أصل الاشياء » عند « بارمنيدس » و « هيرقليطس » وهى محاولات للتوفيق في نطاق فلسفة واحدة بين التفريد والتعديد ، وبين الثبات ، والتغير ، وبين الضرورة ، والاحتمال •• وكان أرسطو ، يعتقد بدوره أن في تحليله للسببية ، قد قدم بناء متناسقا لمذهبى أفلاطون ، وفلسفة الذرة •

وكذلك ـ بالمثل ـ اذا لم نقدر للبنـــاء الفلسفى في العصر الوسيط ، أثره في تماسك النظريات الفلسفية القديمة ، بمضامينها الدينية واللاهوتية ، (وبعد أن نبلورد في تفسيرات جديدة ، في ضوء التحقيق الفلسفى) ، فان كثيرا من مضامين الفلســفة في العصور الوسطى ، سيتعرض للضياع •

هذا مع ما ملاحظة أن ما ذكرته حتى الان لا يعدو ، أن يكون عملية استطلاع ، لرسم الاطار العقلى ، لما أراه من أن التركيب البنائى للفلسفة ، بالمعنى الذى وضحته ، هو العـــلامة البارزة للاصالة الفلسفية •• فان صح ذلك ، فان الحكم على الفلســفة الامريكية ، يجب أن يكون في ضوء هذا المفهوم •• فهل يوجــد في الفلسفة الامريكية شيء كهذا ؟

والجواب •• أن ذلك ـ الى ما قبل القرن العشرين ـ يعتبر محل شك •• بل انه من الصعب ، تقبل فكرة (أو رأى) أكثــر تواضـــعا فيما يقال عن ظهور عدد من الفلاسفة المتخصصين قبل القرن العشرين في أمريكا (ولست أتحدث هنا عن الحركات الفلسفية الاصلية) وعلى الاقل فهذه هى الحالة التى تقتضي أن نأخذها في الاعتبار ، اذا ما أردنا أن نصل الى الفيصل المطلوب •

وعلى الرغم من أنه يشك في أن يكون « داجـــويرت رينز »

وزينو ، وبارمينيديس •• والميليزيين ، من سكان مدينة اغريقية في آسيا الصغرى تسمى ديليتوس ، ويؤمنون بالخرافات والاساطير •

(في التاريخ المصور للفلسفة - تيوجيرسي ١٩٦٣) كان متفقا مع هذا الرأى ، غان لرؤيته التى تكونها عن الفلسفة الامريكيـة ، في مرحلتها الاولى ، تؤيد ذلك ..

- فهذا هو « ويليام بين » (١٦٤٤ - ١٧١٨) من أعضاء جماعة « الكويكرز » والمعروفة جيدا ، بعقيدتها عن « التجربة المقدسة » ودعوته الى « ديموقراطية لاهوتية في بنسلفانيا » ..

- وكان هناك أيضا « جوناثان ادواردز » (١٧٠٣ - ١٧٥٨) الوزير المعمد ، والذى إبتدع أنواعا من المواعظ العامة ، والعهود اللاهوتية ، من أجل « الصحوة الكبرى » ثم فلسفته المؤيدة لمذهب « كالفن » .

- و « جيمس بودوين » (١٧٢٦ - ١٧٩٠) والذى اشـــتهر بدعوته لتأييد الحرية واصدار اعلان بالمبادى المسيحية .

- و « بنيامين روش » (١٧٤٥ - ١٨١٣) الجراح الذى عمل في حرب الثورة ، والذى ربط بين الطب ، وبين عـــلم النفس ، وكان شديد الولاء للحكومة الشعبية ، كما قدم الكثير من الخدمات لخـــير الانسانية ، في اطار ما كانت تدعو له الشريعة المسيحية .

- و « آدوس برونسون » (١٧٩٩ - ١٨١٨) وكان مواطنا من نيو انجلند ، واشتهر بأقواله المأثورة .

- و « هنرى واردبيتشر » (١٨١٣ - ١٨٨٧) الذى كان يمارس صلواته من أجل الحياة .. وجمال الطبيعة .. والله ..

وكثير غير هؤلاء ، لا يتسع المجال للاستطراد في ذكر أسمائهم ، وكلها تعزز هذه القائمة من المشاهير ، من أمثال «رالد وامبرسون» و « والت هويتمان » و « هنرى ثورو » ، بل وهناك « ايثان الين » ، و « توماس بين » و « بنيامين فرانكلين » و « جون آدمز » و «توماس جفرسون » و « ابراهام لينكولن » .. كل هؤلاء الرجال .. اشتهروا

بتفرقهم كحكماء أو وعاظ أو ملهمين أو معبرين أو متصوفين ، أو شعراء ، أو رجال حكم ، أو أدباء •• لكنهم لم يكونوا فلاسفة بالمعنى الفلسفى الدقيق •

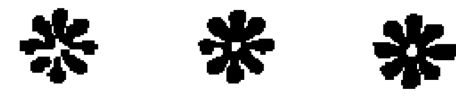
أما الفلسفة الامريكية ، في صورتها الاكاديمية ، على وجه التحديد ، فقد انطلقت طبعا في تطورها تدريجيا ، من خلال مجالها المهنى المتخصص ، سواء بصفة مباشرة نقـــلا عن الفلسفات الوافدة ، أو بطريق غير مباشر ، « باستيراد » الافكار الفلسفية من الخـارج •

بل ان الرواد الاوائل أنفسهم ، كانوا متأثرين بمذهب المثالية الالمانى (بمساعدة كولبريدج) وكذلك غلبت الصبغة الاسكوتلندية على الفلسفة الامريكية في القرن التاسع عشر ، على يد « ريد » ومذهبه في الوعى ، شرقا •• كما غلب تأثرها بفلسفة « هيجل » على يد جماعة سانت لويس ، غربا •• وذلك فضـــلا عن حركة الهجرة الفلسفية ، واستيراد الفلسفات (باستثناءات فردية مثل « هوايتهيد » و « سانتايانا » والذين تمثلت في فلســفتهما ، الشخصية الامريكية بكل تأكيد) التى استمرت في القرن العشرين ، وتصاعدت في مجال المذهب الوضعى ، وفي المنطق ، ولغة الفلسفة في امريكا •• وعلى هذا النحو ، وضحت الصورة في اطار التطـــور الذى حققه الامريكيون في مجال الفلسفة المهنية ، اذ أن ذلك لم يساعد كثيرا في ابراز الشخصية الامريكية ، لان الوضع الفلسفى في مثل هذا الاطار ، أنذر ــ على نحو ما عبر به « برود » ــ شــكل حلقة محكمة في هذا الصدد ••

واذا كنت قد تمسكت برأى ، أعتقد بكل تأكيـــد ، أنه لن يعجب الغالبية من مؤرخى الفكر الامريكيين ، وخبراء الفلســـفة الامريكية ، فانى ــ بدافع الاحساس باستيفاء كل جوانب الدفاع ــ أرى لزاما على ، أن أشير الى استثناء هام ، في هذا الشأن ، ويتعلق

بما يعرف » بالعصر الذهبي « للفلسفة الامريكية ، والذى يتمثل في الفلسفة البراجماتية .

وما من شك في أن حركة الفلسفة البراجماتية ، التى نشأت في أمريكا (١٨٨٠ - ١٩٢٠) يمكن أن تمثل - فيما أعتقد بحق - التطور الذى تطلق عليه « الفلسفة الحديثة » خاصة وأنها ، تعرض على هذا النحو ، لواحد من أهم الملامح العالمية في تطور الفلسفة الحديثة ، بما يكاد يشبه الاتجاه الجديد - وان كان مختلفا - للثورة في الفاسفة المعاصرة ، موضوع دراستنا .



ومن المعروف بصفة عامة ، أنه طالما ثبت في الفلسفة المعاصرة ، أن افتراض موضوعات المعرفة ، يرتهن بالوسيلة التى نتلقى بها هده المعرفة ، فلا بد أن تكون للمسائل التى تنشأ عن هذه الوسيلة ، الاولوية في البحث الفلسفى .. وقياسا على ذلك ، فطالما أن وسيلة المعرفة ، تتوقف بدورها ، على وسائل التعبير (وهو فرض ، قد ثبت في الفلسفة الحديثة) فان تحليل هذه الوسائل (اللغة . التصرف . المشاعر) يصبح له الاولوية في البحث الفلسفى ، على تلك المسائل (الناشئة من وسيلة تلقى المعرفة) ومن ثم فهو (أى التحليل) يتفوق من باب أولى ، على موضوعات المعرفة ذاتها ، وبالتالى تكون له الاولوية عليها .

أما الوجه الاخر - والاكثر وضوحا - على الاقل من وجهة نظر ما يعرف بالفلسفة التحليلية - فيرتكز على فكرة « الدورة الاصطلاحية » أى أنه طالما كانت أعمالنا الفكرية الاساسية ، تعتمد مباشرة ، على الوسيلة التى نعبر بها عن افكارنا ، فان أول ما يفترض عمله هو تحليل الوسيلة الاولى للتعبير (وهى اللغة) حول أى حديث ذى معنى يعبر عن فكر ، أو عن واقع .

والبراجماتية ، في مضمونها ، كنظرية تهتم بالمعاني ، وبتمثيل التصرف (أو الحدث) ، تعتبر الواجهة الأولى المعبرة ، لهذه الثورة الحديثة في الفلسفة ؛

ذلك أن التعبير عن الافكار ، من خلال الحـدث (أو الفعل) يعتبر أساسيا .. وأن تعريف الفيصل الحقيقي ، للاحاطة بمعنى هذه الافكار ، أو الدلالات ، أو الرموز الاصطلاحية ، يتم بمضمون ما يعنيه الحدث ، أو بما يترتب من آثاره العملية .

لكن .. هناك ما هو أهم ..

فالمحدثون من فلاسفة البراجماتية ، قد اعترفوا بتوسع ، بأن الفلسفة يمكن أن تصاغ كبناء مركب ، يتكون من عناصر أساسية ، يستجمع معظمها ، من المتغيرات المعاصرة ـ وخاصة من التراث ـ في نظرية المثالية الالمانية ، وفي أصول الفلسفة الوضعية القديمة ، وكذلك ـ فيما أعتقد ـ من جذور فلسفة الظواهر ، لدى مفكرين من أمثال « برينتانو » و « ستومف » ؛

وتعتبر هذه الملامح ، من وجوه متعددة ، وهامة ، مطابقـة ، لمذاهب « بيرس » و « ديوى » و « موريس » و « ك.١. لويس » وغيرهم من سائر المفكرين سالفي الذكر ، .. ولهذا السبب ، أرى أن البراجماتية ، تمثل الاصالة الفلسفية المثلى ، والتى تحـدثت عنها من قبل .. لان البراجماتية ، لم تكن فلسفة من تلك الفلسفات التى درست ، ثم أعادتها الصدفة الى الحياة ، وانما هى فلسـفة جديدة ، امريكية المولد ، والنشأة .

فاذا ما عن لنا ـ بشيء من التركيز ـ أن نسـتعرض علاقة الفلسفة الامريكية المعاصرة ، بدءا من الاساس الذى قامت عليـه الفلسفة البراجماتية في أمريكا ، فلن نجد ـ حسب علمي ـ من بين الآراء الحديثة التى صدرت في هذا الشأن ، والتى أشرت اليها في أول هذا البحث ، أوضح من الرأى الذى عبر عنه الفيلسوف الانجليزى ،

انطوني كوينتون في مقاله بعنوان « الفلسفة في أمريكا » (ملحق التايمز الادبي - ١٣ يونيو ١٩٧٥) وذلك على الرغم من أن مقاله الممتع ، تضمن في آخره ، فقرة ، أو فقرتين ، كتبتا فيما يبدو ، بصورة عرضية غير وافية .

وقد ركز « كوينتون » اهتمامه الاول - فيما يبدو لي - على العوامل التاريخية ، والجغرافية ، وبعض الوجوه الخلافية ، بأدق ما يفهم من هذا المعنى ، فقدم لنا عرضا رائعا في تاريخ الفلسفة الامريكية ، ومدى ما تأثرت به من الخارج ، ومطابقته على النماذج التي اختارها ، للفلسفة الامريكية ، الاصيلة ، فضلا عن دفاعه القيم عن شخصيتها المتميزة ، بما تضمنه من الرد على نغمة الاستعلاء الواضح التي وردت في ملاحظة « برود » .

بل ان مقاله ، جاء قمة في الاقناع : بأن مركز النشاط الفلسفي ، قد انتقل أخيرا من محور « أكسفورد / كمبردج » الى الولايات المتحدة ، وان أعوزه الدليل ، فيما ذكره من أن السبب في انتقال النشاط المذكور ، يرجع الى الاهتمام المتزايد بمثل هذه الامور أمريكية الاصل ، على نسق نظرية « الاحالة » السببية « لكريبك » والتطبيق الرياضي لنظرية تطهير الفلسفة السياسية ، على النحو الذي دعا اليه فلاسفة من أمثال « رولز » و « نوزيك » والتطبيقات الفلسفية لدى بعض المفكرين مثل « دافيد لويس » و « كريبك » و « بلانتيجا » ثم الصياغة الدقيقة للغات الطبيعية « لدافيدسون » ، و « كومسكى » الخ .

وباختصار ، فان الاستخدام الحديث لفنون الصياغة ، هي التي كانت وراء هذا التحديد لاساس المضمون الفلسفي .. وان كان الاهم من ذلك ، أنه فتح الطريق أمام هؤلاء الفلاسفة ، كي يستخدموا هذه الاساليب الفنية .

وإذا أخذنا في الاعتبار ما أثرناه هنا في ضوء التعليقات التي سبق ذكرها بشأن تركيب البناء الفلسفي ، نلاحظ أن الفترة التي بلغت فيها الفلسفة البراجماتية قمة نضوجها ، كان المسرح مهيأ لبناء فلسفي كبير آخر ، كان أحد طرفيه ، تركيب بنائي عظيم من الدرجة الأولى ، اقامة فلاسفة المذهب الوضعي وعلماء المنطق الذين أنشأوا مع زملائهم الرحالة ، في ضوء التحول الامريكي الجارف ، المذهب الوضعي المذكور (والذى سرعان ما أصبح يمثل أدق الوجوه العلميـــة للمذهب البراجماتي) لكي يراجعـــوا به الارثوذكسـية الامريكيـــة .

أما الطرف الآخر من البناء ، فيتمثل فيما نشـأ مؤخرا - وعن طريق استيراد الافكار ، أكثر مما هو عن طريق الفلاسفة المهاجرين - على يد المهتمين بدراسة اللغة العادية للفلسفة . والذين ، جعلوا مع من تأثر بهم من الامريكيين ، من الفلســـفة ، كما لو كانت منهجا خاطئا ، كمـا عكســـوا أيضـــا آثار المذهب البراجماتي عن طريق الاســتعمال المقترن ، بميلهم الى اســـتبدال الاوصاف الســلوكية بمعان اصـــطلاحية .

ويلاحظ هنا أن مواضع الشبه ، ومواضع الاختلاف بين كل من اتجاهي التطور ، ســـالفي الذكر ، له أهميته ، حيث شـــارك كل منهما ، في الاتجاه الى « الدورة الاصــطلاحية » من خلال الرغبـــة في المطابقة ، والتوضيح ، وحل المشاكل الفلسفية الاساسية (إن كانت هناك مشاكل حقا وذلك بتحديد هيكل البناء .. والحدود .. وتنظيم مبادىء المعرفة الفكرية ، من خلال تحليل اللغة ، التى نعبر بها عن هذه المعرفة ، كما أعلن كل منهما رفضه للتهويمات الميتافيزيقية ، ووافق على أن اتباع منهج التحقيق الفلسفي ، هو في أساسه ، تحليل للاصطلاح المنطقي .. وكان أكثر ما وضح من التقاء وجهي التطور سالفي الذكر ، أنهما التقيا في وصـــف اللغـــة العادية بالغموض ،

والفجاجة وعدم التحديد ، وافتقارها الى الرطانة ... وباختصار .. فانها لا تصلح لصياغة المناهج والاساليب الدقيقة ..

وهذا هو ، « جيرولد كاتز » (في دراسته – أنئذ) في الفصل الثانى من كتابه « فلسفة اللغة » – نيويورك ١٩٦٦) يعقد هذه المقارنة بالتفصيل ، ثم يشير في صدد حل المشكلة المشتركة ، الناشئة عن هذا التشابه ، الى أن هناك اختلافات ، تم اكتشافها .. ذلك ان « كاتز » في دراسته ، التى التزم فيها ، هذا النطاق الضيق ، رأى أن يقتصر على نشر نظريته في قواعد النحو والصرف ، والاشتقاق ، والدفاع عنها ، ولم يقدم أى دليل ، لاية فكرة حول أصل الفلسفة الامريكية السائدة .. ولكنه – بدلا من ذلك – قدم دراسة تنم عن فكر فيلسوف عملى ، وكانت كانت مصادفة كبيرة ، حين تناول الفكرة التى تستخدم بها قواعد النحو ، كنموذج ، أو كمثال واحد للبناء ، تحليلا ، رائدا في هذا الخصوص .

وكانت المحصلة ، من كل ذلك .. هى .. ان أصحاب المذهب الوضعى (وأفضل أن أسميهم : « المحللين المنطقيين » حاولوا – كرد فعل ، لقصور اللغة الطبيعية – أن يصطنعوا لغة للفكر ، تتوفر فيها كل ما يسد النقص في الحديث العادى ، وكانت الاجهزة الفنية ، والادوات التحليلية للمنطق ، الرمز المعاصر ، هى التى كان من المفروض ، أن تقدم لنا ، التحديد الشكلى للقاعدة التى يتم على أساسها صياغة لغة للعلم التجريبى ، ووضع المعيار المنطقى ، للتمييز بدقة ، بين تراكيب الجمل ، وبين العبارات الاصلية المستخدمة ، ولتترجم بعض العبارات عن الموضوعات الشائكة ، الى جمل مركبة تركيبا عاديا ، ويستبعد منها مالا يمكن ترجمته من العبارات الميتافيزيقية التي لا معنى لها .

وكانت النتيجة ، أن اللغة التى تصطنع خصيصا لهذا الغرض ، هى التى يمكن أن تستجيب الى استيعاب الاصطلاحات الفنية المطلوبة ، وعندئذ يمكن الاستغناء من ذلك الجزء من اللغة الطبيعية »

التى استعصى على ترجمته الى لغة الفكر ، باعتبار انه اصبح – فعلا – بلا معنى .. ومع كل هذا .. لم أزعم أن هذا البرنامج قد فشل ، لكن ذلك لا يمنع من ترقب ما تعترضه من صعوبات بالغة الضخامة ، ومعروفة لنا جيدا .

أما عن المدافعين عن اللغة العادية (وافضل أن أسميهم « المحللين الاصطلاحيين » أو اللغويين) فالذى يلاحظ في هذا الصدد أنهم عكسوا ، الوضع من أساسه ، حتى ان « أوجه القصور » في اللغة الطبيعية العادية ، أصبحت عندهم .. مزايا ، وكان ذلك على التحديد ، بحجة أن الحديث العادى ، يتضمن بذاته ، عناصر غموضه ، فجاجته ، وسهولة التنويع في صياغته ، على أية صورة يراد استخدامه بها .. ومع ذلك فهى – أى اللغة – مع عجزها عن استيعاب الصياغة ، المنهجية ، في اطارها المنطقى ، لن يستغنى عنها ، في اصطناع اللغة المتخصصة ، ومن ثم فان التوصل الى طراز اللغة الفنية ، التى تستوعب التعبير عن الرياضيات ، والعلوم بما تزخر به من التعاريف الجادة ، والصيغ الشكلية ، والبديهيات الخ .. كان من الامور الصعبة ، والتى لم يتضح الهدف منها ، بالنسبة الى التحليل الاصطلاحى الذى يعتبر – في أهم أشكاله الاساسية ، التى وضعها ويتجنشتاين – برنامجا كاملا للتوصيف الاصطلاحى ، الذى يحدد بدقة « بيان الغرض الخاص » الذى يقوم على أساس فحص السلوك الاصطلاحى ، لتدفق المتحدثين به بمختلف الاصطلاحات المتخصصة .

هذا الى أن المشاكل الفلسفية ، لم تكن من الاصل ، مشاكل نشأت بسبب التباسها بغموض اللغة الطبيعية ، وهى اللغة التى نحقق بها غرضها ، اساليب الايضاح ، والشرعية ، بالوسائل الفنية التى صيغت منها ، وانما كانت مشاكل وهمية ، أو مصطنعة ، يجرى حل غموضها ، أو صحة ثبوتها بوسائل التفسير الاصطلاحى ، والمراجعة ، ومن ثم فان المبادىء التى تنتظم أحاديثنا العادية ،

-الجارية ، لا تعتبر قواعد مجردة ، أو متخصصة في شـــكل صياغي محدد ، وانما هي صـــور عملية ، حكمتها الظـــروف ، التى اقتضت الحديث ، أو المناسبات التى دعت اليه •

نأتى الآن ، الى « البناء الامريكى للفلسفة المعاصرة » •• فما هو هذا البناء ؟ •• وما هى علاقاته بالاشكال الفنية الجديدة للفلسفة الامريكية ، التى ذكرها « كوينتون » ؟ ••

يقول « كوينتون » ليس في الانجليزية ، مدخل للقيـاس يمكن أن نقيس به هذه التطورات ، وأعتقد أن ذلك صحيح أساســا •• لكننا لو حصرنا انتباهنا في مجال واحد ، مثل فلسفة اللغة ، وأخذنا في اعتبارنا : ما يقوله حاليا ، بعض الفلاسـفة المعنيين بالتراكيب الجديدة فان الصورة ، ستبدأ ــ عندئذ ــ في الوضوح •

على أنه ليس من اختصاصي ، ولا هو مجالى ، أن أحدد الوجوه المختلفة للتراكيب اللغوية والتى ــ فيما يؤكده لى زملائى أيضـا ــ تظهر تباعا ، في الفلسفة الحديثة للعلم ، وفي عالم المعانى اللغوية ، وفي نظرية الحقيقة ، وفي الفلسفة السياسية ، وفي غيرها من المجالات الاخرى ، فضلا عن أنه من الصعوبة البالغة في الفلسـفة ، أن نعبر بالضبط ، عما يجرى من الامور ، في الوقت الذى تقع فيه ، وان كنت أعتقد ، أن الفلسفة الحديثة في اللغة ، كشفت بوضوح عن الظروف التى تحيط بالتركيب البنائى ، على الصورة التى أراها •• في أعمال مثل أعمــال الفلاســـفة ، من أمثــال « كومســكى ، وفودور وكاتز ودافيدسون و هارمان و مونتاجو وهينتيكا وكريبك وسـيرل وداقيد لويس وغيرهم ، في أحدث ما وضعوه من النظريات عن اللغة الطبيعية وعلى هذا النحو •• يتأتى التوفيق ، بين اللغة العادية الجارية ــ وبين الصياغات المنهجية ، وذلك بفضل ما يبذل من النشاط في التفسيرات الاصطلاحية ، حيث تحتـل قواعد الصـياغة المنهجية ، مكانها من المبادىء الاساسية ، التى تنظم أسلوب الحديث العادى (الطبيعى) •

ذلك لانها ، بالنسبة للمحللين المنطقيين ، ليست برنامجا متفقا عليه ، بقصد فرض أشكال مجردة ، ومستقلة ، على كيان اللغة .. كما أنها بالنسبة لمحللين الاصطلاحيين ، لا يقصد بها استنباط قواعد غير محددة ، لوصف العلاقة التى يقتضيها التخاطب ، بين استعمال الكلمة ، وصياغتها ، وظروف اللهجات المختلفة ، وانما أرسيت هذه القواعد ، على أساس التعامل مع اللغة ، لحسابها الخاص ، كمادة كلية ، وكضوابط للنشاط الارادى ، والذى تعتبر القواعد فى ذاتها ، مجرد أشكال طبيعية للمضمون الذى تشتمل عليه ، وأن ذلك النشاط يتمثل فى استخدام الاصطلاح بما يتفق مع هذه الضوابط .

ولا شك أن الاختلاف القائم منذ القدم ، بين «اللهجات الهلامية» التى نتحدث بها فى لغتنا الجارية ، خلال حياتنا اليومية ، وبين اللغة « الرصينة » العريقة ، التى نعبر بها عن الفكر ، فى اطاره الشرعى المرسوم ، هذا الاختلاف ، بدأ ينحسر ، بفضل الوسائل الجديدة فى التفسير اللغوى ودون أن نحملها ككل ، ما لا تطيقه من المعانى ، بما يكفل تضمين الصور الشكلية ، والموضوعية ، فى سياق متبادل ، من خلال علاقة طبيعية ، داخل الشكل المنهجى ، بعناصره الاصطلاحية .

وعلى هذا النحو ، جاء تشخيصي لهذا التركيب البنائى ، ـ بالضرورة ـ عاما الى أبعد مدى ، وان كان ذلك لا يعنى ، أن نتجاوز أو نهون من شأن الواقع الذى يقول أن الفلاسفة ، الذين ذكرتهم ، عرضوا قدرا عظيما من الافكار المتنوعة ، أو المختلفة ، التى تساجلوا بها فيما بينهم ، وكان ذلك يشبه ما جرت به التقاليد الوضعية للغة العادية .. والواقع أن البعض ، قد لا يوافق على هذا التفسير العلم ، بل وقد لا يعترف بالمغزى الفلسفى لاعمالهم ، على هذا المستوى التاريخى ، بصفة عامة .

وعلى كل حال ، فقد ان لنا ، أن نلقى نظرة خاطفة ، على الموقف من زاوية مختلفة قليلا ، وبشىء من التفصيل نورده فيما يلى :

ذلك أنه بالنسبة ، للتفسيرات الحديثة للغة الطبيعية ، لا يجدر بنا أن نبدأ من الفراغ الذي تهوم فيه الافتراضات المسبقة ، التي تفترض وضع نظام شكلي مقبول ، يقوم على أساس النماذج الشكلية المفضلة ، والتى تؤخذ من قواعد المنطق ، أو الرياضيات .. كما أننا لا يجب - نفس الوقت - ان نبدأ ، من موقع الاختناق الذى تعانى منه اللغة في استعمالاتها ، بما يشي باحتمال تعديلها ، من كل الجوانب ، في علاقاتها المعقدة ، بالمتكلمين بها ، على اختلاف نوعياتهم ، وشخصياتهم .

ومن ناحية أخرى ، لا يجب أيضا ، أن يكون بحثنا للغة الطبيعية ، قاصرا على استظهار وضعها القائم سلفا .. بحجة أن ذلك يضمن لنا ، تفضيل ، أو اختيار بعض أساليب استعمالاتها الناجحة ، كى تختص بها فئة خاصة من المتكلمين .. وهذا بغض النظر ، عن أننا لن نجد هذه المبادىء التى تساعدنا في استقراء مظاهر السلوك النمطية ، من خلال تفريد ، كل نطاق ، أو غرض خاص ، وانما نتحرى هذه المبادىء ، بغض النظر ، عن القواعد الاساسية ، المنظمة لما يحتمل استخدامه منها فيما بعد .

ولو نفذنا الطريقة الاولى ، لكان ذلك بمثابة التعامل مع اللغة الطبيعية ، بأسلوب يشبه أسلوب المنطق .. بينما لو نفذنا الطريقة الثانية ، فانه يعتبر بمثابة معاملة اللغة ، بأسلوب يشبه أسلوب علم النفس .. أو ربما يكون ، نوعا من التفاصح اللغوى البحت .. هذا ولا يجب أن يعتبر ما قلته ، أنه رفض - في غير محله - للوضعية المنطقية ، أو لفلسفة اللغة العادية .

ولقد كان للبرنامج الذى وضعه « كارناب » في قواعد النحو المنطقى ، أثره الذى لا يقدر بثمن ، والذى ساعد على وضع الصياغة

العلمية ، لبناء لغة فكرية متخصصة ، كما جاء برنامج «ويتجنشتاين» عن الاصطلاحات التوصيفية بمثابة نبع زاخر ، بالحقائق الخاصة حول أساليب استعمال اللغة ، في علاقتها بالعالم .. حيث عالج كل من هذين المدخلين ، هذا الموضوع الاساسي من ناحيته الفلسفية ، بما أرسياه من المبادىء الراسخة ، والمناسبة في هذا الخصوص .

وقد تركز اهتمام « كارناب » وآخرون غيره ، على اللغة ، كأداة مثلى للتعبير ، بما يرمز به الى تشخيص الحقيقة الشكلية المحضة ، أو بيان الحالات التى تحققها العلوم النظرية ، بينما كان تركيز « ويتجنشتاين » على الخاصية المنبثقة عن اللغة ، كأداة في العالم ، هدفها ، تطويع الاشياء لاداء أدوارها ، في اطار التنسيق بينها وبين الخطط الموضوعة لها .

غير أن مبادىء التخاطب الطبيعي (الشفوى) والذى ينظر اليه الآن باعتبارها ، كيانا مستقلا قائما بذاته ، ومبادئه التى تكونت تلقائيا ، فلم يوضع لها أى بناء منهجى محدد في الاداء اللغوى ولذلك فان فقهاء اللغة من أمثال «كاتز» عندما احتجوا على الوضعيين ، وفلاسفة اللغة الطبيعية ، بأنهم كانوا على خطأ . عبما ذهبوا الله في فكرتهم ، التى ركزوا فيها على أن اللغة الطبيعية ، لا يمكن أن تخضع - بطبيعتها - لاية قواعد تنظيمية ، مما جعلهم يستبعدون مبدأ وضع صياغة منهجية ، قد تخطىء الطريق الى تحقيق الهدف منها .

هذا ، وقد قصدت أن أعرض رؤية كل منهم على التوالى ، في الموضوع المطروح وأساليبهم المنهجية ، والنتائج التى انتهوا اليها ، وأعتقد أن هذه الطريقة في النظر الى الامور ، لها من الاهمية الى الحد الذى يقتضي كشف الاسباب التى من أجلها لم يتابع أى من قادة الحركات المعارضة ، نفس ما قالوه بصدد انطباق المبادىء الطبيعية للتخاطب (الشفوى) والذى يحتاج بنفس الدرجة ، للشكل المنهجى .

أما صياغة « كارنز » لمبادىء التفسير البنائى للغة الطبيعية ، فقد اتسمت بالتعميمات اصطلاحية (قواعد النحو ، والصوتيات وفقه اللغة) التى أمكن التوصل لها ، بطريق التعميم التجريبى ، وتجميع المستويات المتتابعة ، للظواهر الاصطلاحية ، وعلى أساس وضوح المصطلحات،تصاغ اللغات الخاصة،ثم يتبع ذلك تعميمها — تجريبيا — ، بحيث تتكون منها فى النهاية ، الاساس البنائى لتكوين نظرية عامة فى اللغة •

ويشير فقهاء لصياغة اللغوية ، الى أن أول المزايا فى استخدام هذا المدخل ، يتركز فى أن مثل هذه النظريات ، تعتبر على كل المستويات ، بمثابة فروض موضوعية ، تدعو اليها مقتضيات عملية الى أن تكشف التجربة عن صحتها أو زيفها باللجوء الى مضمون الظاهرة الاصطلاحية (مثل حالات استيطان أفكار المتكلمين) ومن ثم يصبح المغزى الفلسفى لهذا المدخل ، واضحا ، عندما نسترجع الفرض الاساسي الذى بنيت عليه الثورة فى المصطلحات اللغوية فى الفلسفة الحديثة •

ذلك انه لو كانت طبيعة معرفتنا الفكرية ، وهيكل بنائها ، يعتمدان على الملامح المتكاملة ، للغة ، التى نستخدمها فى التعبير عن المعرفة ، وتوصيلها ، فانها عندئذ ، تستخدم القواعد العامة التى تحكم لغتنا الاصطلاحية ، كمفتاح الى طريق الحقائق الكونية التى تسترعبها أعمالنا الفكرية وبالتالى فان المطابقة ، والايضاح ، والتقويم ، وحل ، المشاكل الفلسفية ، تصبح جميعها تابعة مباشرة، للملامح العامة لنظرية اللغة الطبيعية •

فالفلسفة تهتم بتحليل أصول العمل الفكرى ، بينما تركز الميتافيزيقيات على اكتشاف ، مبادئها الاساسية ، لذلك فان السؤال الوحيد الذى تمكن اثارته بصدد هذا المدخل (على قدر ما يهمنى منه) يرجع الى التعليل التجريبى ، الذى يتجه اليه غالبية

فقهاء التفسير الاميريكيين ، والذي ينشأ على أساسه هيكل « للعموميات الاصطلاحية » تتوقف تجريبيا على هذه الفروض ، وعلى هذا النحو ، يكون وظيفة ، هذه الاخيرة ، كمعامل افتراضي ، وثمة سؤال يطرح نفسه ، في هذا الصدد ، عما اذا كانت توجد ، أو لاتوجد ، مبادىء منهجية ، للغة الطبيعية (العادية) يمكن أن تتطابق مع وسائل التحليل العكسي ، كفروض منطقية ، للنشاط الفكرى عند التحدث الشفوى باللغة •

فلو كان لدينا مثل هذه القواعد المنهجية ، التأسيسية ، للتطور الاصطلاحى ، لتحولت ميتافيزيقيات « الدورة الاصطلاحية » الى « ميتافيزيقيات توصيفية » هى التى تحدد الاطار للمبادىء المنهجية لنشاطنا الفكرى •

وقد يكون من المناسب ، أن أتذكر ذلك فقط ، لما قد يثيره في ذاكرة القارىء ، حول كتاب « ب • ف • ستراوسن » عن « الافراد » والذى يستخدم فيه طريقة تسلسل (أو تتابع) الادلة ، بغية تبرير المبادىء التى تصبح قريبة جدا من هذه الخاصية المنهجية ، بما يذكرنا ــ عرضا ــ بأن التركيب البنائى الامريكى قد لا يكون ــ على الاقل من هذه الناحية ــ أمريكيا خالصا •

واذا كنت لم أقترب من ملامسة السطح الفلسفى ، من التركيب البنائى للفلسفة الحديثة ، بالقدر الذى يستجيب لحماس الدوائر الامريكية في هذا الخصوص ، فذلك لاننى قصدت أن أقتصر في مناقشتى على فلسفة اللغة ، بل انى قصرتها على هذا المجال : في أضيق نطاق ؛ ذلك اننى أعتقد ــ على سبيل المثال ــ أن القضية ، يمكن أن ترتكز برمتها ، على مفاهيم الاعمال الحديثة ، الخاصة بنظرية الكلام ، على النحو الذى وضحه فلاسفة من أمثال « جون سيرل » : فضلا عن أننى يجب أن أقدم الدليل على أن نظرية الكلام ،

تحتاج – أكثر من أية نظرية أخرى – الى شرح اللغة شرحا تفصيليا ، باعتباره – أى الكلام – مظهرا لنشاط ذهنى ، محكوم بقواعد ، وأن هذا النشاط يتعامل مع هذه القواعد ، فيما يتعلق بمشكلة التفسير ، أو ايضاح المعنى (مثال ذلك : كيف يمكن للمتكلمين ، حين ينطقون بأعلى صوت ، أن يقولوا ما يعنونه ؟ .. أو يعنون ما يقولونه ؟ .. وكيف يمكن للسامعين أن يفهموا ذلك ، وأن يجيبوا عليه بنفس الاسلوب) أو بالمفهوم الحركى في اطار التواصل المطلوب بين المتكلم ، والسامع .

وقد جسدت نظرية الكلام ، المعنى القصدى (الارادى) في فكرة النشاط الاصطلاحى ، الناشيء عن تفسير اللغة ، كأداة توصيل ، تتطلب تحديدا لوظيفة اللغة ، والغاية منها ، بالاضافة بل وفي المقام الاول ، ما يتعلق من هذه الوظيفة أو تلك الغاية ، بالبناء الشكلى المجرد لمقاطع الالفاظ ، ومدلولاتها ، على النحو الذى يضعه ، النحويون (أنظر بحثا لـ « سيرل » بعنوان « ثورة في الاصطلاحات اللغوية » عند كومسكى – مجلة نيويورك – ريفيو الكتب – ملحق خاص ، يونيو ١٩٧٢) .

واذا كان ، ذلك .. فان القواعد الشكلية ، للنشاط اللغوى في الكلام ، لن يكفى فيه أن يطابق بينه وبين العموديات التجريبية ، على اللهجات الاصطلاحية ، أو الفروض الضرورية ، المطلوبة ، لقياس السلوك اللغوى ، ولكنه سيتطلب تعديلات واضافات ، تحدد في ضوء الهدف من التوصيل ، ومقاصد المتكلمين .. فالمعنى المقصود من لهجة التخاطب ، يجب أن يتحدد ، ليس فقط بالنسبة للمحصلة اللفظية للمعانى المستخلصة من العناصر التى تتركب من مقاطعها ، على النحو الوارد في فقه القواعد الشكلية للغة ، بل وكذلك بالنسبة لما يفعله المتكلم ، حين يخرج العبارة التى يلهج بها .. وذلك هو الاداء اللغوى للكلام .

والخلاصة اذن .. هى أن التقدم في تطوير فقه الصياغة

الشكلية للغة الطبيعية ، أمكن التصدى له أخيرا ، من جهات ثلاث ، على الاقل ، تداخلت معا في نقاط مختلفة ، تعكس اتجاها مشتركا حول العلاقة بين أسلوب التحدث الطبيعى ، وبين الهياكل الشكلية ، وبين الرؤية المشتركة ، لذلك الطوفان من المشاكل المتشابكة (أو المتشبعة) (أنظر دافيدسون وهارمان ، طبعة فقه اللغة الطبيعية ، وهينتيكا ، ومورافسيك في « مداخل الى اللغة الطبيعية — دريديل للنشر » ، ١٩٧٢ و ١٩٧٣) •

وهؤلاء هم علماء المنطق ، في تركيزهم على المنطق النموذجى ، أو البرجماتى ، أو القصدى قد طبقوا ، بصورة واسعة ، الاساليب الشكلية ، على الصياغات الاصطلاحية ، فيما يقرب شبهها ، بالنغات الطبيعية ، كما قام خبراء المصطلحات اللغوية النظريين ، واستخدموا — على أساس مستقل — أساليب مختلفة : بتجريد ، قواعد نحو شكلية ، ومناهج في التفسير اللغوى ، لقواعد تطبق على الحديث (الشفوى) العادى ، وكذلك تصدى بعض الفلاسفة مثل « سيرل » لنفس المشكلة ، من منطلق رؤيتهم لنظرية الفعل •

على أن الملمح الاساسي المشترك لهذه المداخل الثلاثة ، ينحصر في الاعتقاد بأن الحديث الطبيعى ، يتضمن هياكل شكلية ، تكفى لضمان وضوحها وتحديدها ، وهـــذه هى الدلالة المميزة للبناء الامريكى الجديد •

وعلى أية حال ، فأرجو أن أختم حديثى في هذا البحث بخاتمة فلسفية ، ذلك انى بمفهوم حديثى الذى بدأته حـــول الاتجاهات التاريخية في الفلسفة ، يدعونى الى أن أقرر أن كثيرا من الصـــور البنائية للفلسفة ، التى حاولت شرحها — بعد أن عـــرضت لها بالكامل وعلى كل المستويات ، وفي جميع الاوساط (كدليل نمطى للحركات الفلسفية) — ستضاعف ، وتبلغ غايتهـــا في الاتجـــاه الاصطلاحى ، للفلسفة الحديثة •• وهذه مجرد خواطر ، نبدأ بها من هنا ••

حـــول

التراكيب البنائية الهزيلة ، والتحليلات المهنية وثقـــافة التـــراث

بقـــلم

ريتشـــارد رورتى

جامعة برنستون ـ برينستون ـ نيوجرسي ٠٠ درس بجامعتى شيكاغو ، ريال ، ثم قام بالتدريس بجامعة برنلستون منذ ١٩٦١ ـ كتب عن فلسفة العقل ، وفلسفة اللغة « وما وراء الفلســفة » ، وظهر له بحث في « الفلسفة ومرآة الطبيعة » سنة ١٩٧٩ ٠

تميز الاثر الذى تركه « سانتايانا » في الفلسفة ، في العالم بميزتين متفردتين :

الاولى : في أنه استطاع ، أن يضحك علينا — دون اهانة — بقدر الكثير مما ضايق به المواطن الامريكى المولد ٠

والثانية : انه كان متحررا تماما ، من الاقتناع الغريزى السائد لدى الامريكيين ، بأن غروب الروح ستكون نهايته هنا ٠

ومهما يكن ما تمخضت عنه الايام ، عبر الاجيال ، بين « ماساشوستس » وبين كاليفورنيا ، فان الشيء الذى يجب أن يعيه فلاسفتنا ، هو أن يعبروا عن عبقريتنا القومية ، من أجل اثراء الروح الانسانية ٠٠ حيث كان « سانتايانا » يرى أننا أعظم امبراطورية في العالم كله ، وكان امبرامل عنده أن تتمتع بالامبريالية بمجرد حصولنا عليها ٠

ففى مقال شهير له في عام ١٩١٣ ، عن الفلسفة الامريكية ، أشار الى أننا كنا ما نزال نبنى كياننا ، وأننا أردنا أن نستعيد — كما قال — « روح النضال » ، الذى ورثناه عن أسلافنا ، من أنصار « كالفن » ، بينما نحتفظ في الوقت نفسه — وعلى خلاف المنطق ، بالميتافيزيقا المثالية ، التى ورثوها هم عن أسلافهم الترنسندنتاليين ٠

وقد تجسدت هذه الميتافيزيقيات فيما أسماه « بالفكرة المغرورة : من أن الانسان ، أو العقل الانسانى ، أو قدرة الانسان على التمييز بين الخير والشر ، هى المحور الذى يرتكز عليه الكون » (١) ٠٠ وقد قال « سانتايانا » ، أن الربط بين اثم « الكالفنية » ، وبين الانانية ، هو « التراث الهزيل في الفلسفة الامريكية » ولذلك تراه يعارض بها ما أسماه « العاطفة التى تحكم أمريكا ، هى حب العمل » وأن « متعة العمل ذاتها ، هى التى تنطلق

به الى المدى الذى يمكنه من صنع عجلة أقوى للحياة العامة ، وأعظم ، وأدق تنظيما » (٢) ثم يقول « ان الارادة الامريكية تخلد الى الاستغراق في أحلامها ، بينما العقل الامريكى ، يخلد الى السكينة ، وأحدهما يتمثل في الرجل الامريكي ، بينما يتمثل الآخر في المرأة الامريكية ، وأولهما معرق في طموحاته ، والآخر في ذلك التراث الهزيل » (٣) .. ويبدو أن « سانتايانا » كان يعتبر العقل الاكاديمي في عام ١٩١٣ عقلا أنثويا في هذا الصدد ، كما يتضح من قوله أن « التراث الهزيل ، احتل مكانه من العقل الاكاديمى، وتبادل كل دوره بالتساوى مع الآخر » (٤) .

ولا شك أن من حقنا أن نبتسم لكل هذا الذى يقال ، وكأننا نستعرض ، الى شريط من المساجلات العدوانية ، وما شابهها في عصرنا الحاضر .. ذلك أن العقل الامريكى الاكاديمى ، احتل مكانه طويلا منذ أن اكتشف متعته في وضع مخططاته الخاصة لكى يحقق بها « صنع عجلة أقوى للحياة العامة ، وأعظم ، وأدق تنظيما » .

ذلك أن الأكاديمى في الحق ، حين يعود الى بيته ، بعد أن يكون قد أنفق يومه ، فيما يشير به على رجال السلطة ، تستبد به الرغبة (الرجل مهم في الاقليم) في أن يلقى بجسده على أقرب مقعد فلم يجد شيئا من التراث الهزيل في الحياة الامريكية ، ثم ما يلبث أن يحس عدم تواءمه مع « عقله الاكاديمى » .

فمعظم المؤسسات الاكاديمية ، تعلم الآن مناهجها في أبراجها العالية ، الى الحد الذى فصل بينها وبين الجماهير ، التى لم تعد تشاركنا في النظر الى مهنتنا بروح التعاطف ، بل ولا بالعطف السياسي ، ولا بالسماح باختلاط الجنسين ، ولا بتدخل مستشارى الرئاسة .

فاذا كان هناك ما ينطبق - بحق - على حديث « سانتايانا » فذلك هو ما يتعلق بالثقافة الرفيعة ، المتخصصة .. فالثقافة ،

هى تلك التى تضم الشعر ، والمسرح ، والقصة ، والنقد الادبى والذى نفضل أن نسميه بصورة أوضح « نقد الثقافة » •• ولو أن بعض مراكز الثقافة العالية ، ترتكز على الاسلوب الاكاديمى ، وأغلبها من المؤسسات الادبية ، الا أنها لا تعتبرمنشآت أكاديمية ، ولا تحصل على معونات أو هبات ، وهى أقرب الى النظم الادارية منها الى أداة بحث ، ويقيمون فيما يشبه الاستراحات ، وان ظلت بعيدة ، عن الابراج الاكاديمية ، ثم ان أغلب ما يؤدونه من أعمال تجعلهم في صورة مغايرة أقرب الى رجال التجارة ، في نظر رجال الدين ، أو ما يشعر به أى رجل ناجح ازاء ، أى عمل تافه ، أو هـزيل •

فأين ـ أساتذة الفلسفة في التخصص الاكاديمى المعاصر ؟

ولكى نجيب ـ بصدق ـ على سؤال كهذا ، لا بد لنا من نظرة نتناول بها ، ما كان يجرى في مجال الفلسفة ، منذ أن كتب « سانتايانا » في هذا المجال ، وأن نقسم هذه المدة الى فترتين :

الفترة الاولى : بين الحربين العالميتين ، وقد تميزت بظهور القيادات الملهمة ، والاخلاقية ، وهى الفترة البطولية التى انطلقت فيها النظرية البراجماتية على يد « ديوى » والتى لعبت الفلسفة خلالها ، دورا بارزا ، في حياة البلاد ، واستحوذت على اعجاب « سانتايانا » •

والفترة الثانية : تتناول المدة التالية للحرب العالمية الثانية ، والتى تميزت بالاحتراف المهنى للفلسفة ، بينما تخلى الفلاسفة عن هذا الدور ، من تلقاء أنفسهم ، وباختيارهم •

ففى الفترة الاولى ، والى ما قبل الحرب العالمية الاولى ، كان تقدير « سانتايانا » للفلسفة يستند الى ما تميزت به في ذلك الوقت ، من علاقتها الخاصة بالدين ، ثم ما تميزت به بعد ذلك في

عصر « ديوى » من علاقتها بالعلوم الاجتماعية ، ثم عن علاقتها بالرياضيات ، والعلوم الطبيعية ومع ذلك فقد كان ما لوحظ على هذه الفترة – والحق يقال – انها كانت بداية للانسحاب مما بقى من مجالات التخصص الاكاديمى ، ومن الثقافة ، وكان ذلك بحجة الاصرار على الاستقلال بالفلسفة •

أما الزعم بأن الفلسفة ، أو يجب أن تكون تكتيكية ، ثم ادعاء بأن هذا الاحتراف الذى اتجهت اليه الفلسفة اخيرا ، يعتبر أمرا طيبا ، •• لا يمكن أن يصمد أمام الرد المباشر فيما تقتضيه الاشارة بكل فخار الى أهمية الفلسفة ، والاعمال التى يناقشها الفلاسفة أو الادلة التى تحمل الدليل على نجاح البحث الفلسفى ، فضلا عن الرد غير المباشر ، حين نشير – مع شديد الاسف – الى المستوى الهابط في أسلوب الجدل بين الانصار ، والخصوم ، حول فلسفة « ديوى » في الثلاثينيات ، وفي الفلسفة الاوربية المعاصرة ، وفي نقد الثقافة الرفيعة •

بل ان الفلاسفة الذين يحاولون الخروج من عزلة الاحتراف ، يميلون مع ذلك الى الاصرار ، على الاشادة بما أسهموا به في مجال الاحتراف ، بالمهارة الاستدلالية ، الى حد القول بأن الأمر لا يتعلق بما يمكن أن يحصله الفلاسفة من المعارف ، أكثر من غيرهم ، على وجه التخصيص ، أو في مجال التخصص ، وانما يتعلق بما يتميزون به من الحساسية في التمييز ، ووضع الفروض ، التى لا يقدر عليها غيرهم •

ومنذ أن استولى نقد الثقافة الرفيعة ، على الكثير من الوظائف التى كان الفلاسفة ، يؤدونها في الماضي (ثم نسيت أو تناست ، ما يفعله الفلاسفة الاكاديميون حاليا) وهى تحاول فصل الفلسفة الامريكية عن الهجمات الصحفية حول « ما ليس له مغزى أو على علاقة بالعصر الوسيطى » •• كما يحاول الفلاسفة من جهتهم –

فصل الثقافات الادبية ، على نفس النحو الذى فصل به «سانتايانا» .. التراث الهزيل .. لانهم يرون في الثقافة .. تهويمات قصد بها التخفيف من حدة الحساسية ، على النحو الذى كان « سانتايانا » يراه في « رزايس » و « بالمر » في تناولهما الهادىء للصور الصارخة من الوعى ، بطريقة ميتافيزيقية ، .. وهكذا تبودلت الاتهامات في نعومة ، ولزوجة ، بين ادعاء الظلم من جانب ، وضيق الافق من جانب آخر .

ولما أحسوا بأنفسهم ، صراحة ، بهذه الاتهامات ، راحوا يتوارون - كما هى العادة خلف دعوى أثاروها حول ماهية الفلسفة ورأوا فيها تغيره في المسار التاريخى المتواصل - لقدرات الانسان ونشاطه ، فيما يتعرض له من خطر الفراغ ، أو الاغتصاب .. وأعتقد أن مثل هذا اللجاج ، لا يستند الى أى أساس ، لان الفلسفة - مثلها مثل الادب ، أو السياسة - ليس لها ماهية .. على النحو الذى نشأ كل منها ، بمعرفة رجال موموقين ، دون أن يكون هناك معيار مشترك ، يمكن استخدامه في المقارنة بين رجال من أمثال « رويس » و « ديوى » ، و « هيديجر » و « تارسكى » و «كارناب»، و « دبريدا » لنسأل من « منهم الفيلسوف الحق ؟ » .

لكن ، على الرغم من أن الفلسفة ، ليس لها ماهية ، الا أن لها تاريخا .. وعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن ندرك نقطة البداية ، في مسار الحركة الفلسفية ، أو الموجودة اليها .. فان الفلسفة ، الحقيقية - مع صعوبة تقدير المدى الذى بلغته من النجاح ، شأنها في ذلك شأن الحركات الادبية ، والسياسية ، - فاننا مع ذلك قد نستطيع أحيانا ، أن نشير الى أسس قوية لنتائجها الاجتماعية .. ولذلك أرجو أن أتناول فيما سيأتى بعد ، بعض الاشياء التى احاطت بتطور الفلسفة الامريكية ، منذ أن كتب فيها «سانتايانا» لعلنا نصل من ذلك الى بعض التنبؤات حول الآثار التى ترتبت على الاحتراف

وقد لاحظ « سانتايانا » ، أن « وليم جيمس » قد « دمل لدفة » عن التراث الهزيل ثم جاء « ديوى » بعد عشر سنوات من مقال « سانتايانا » .. « بظهور شيء أشبه بالتخصص الاكاديمى ليحتل مكانه محل التراث الهزيل » .

ولقد كان « لديوى » الفضل ، في أن أطلع الامريكيين ، على عالم ، أكثر أمنا في ظل العلوم الاجتماعية ، .. وفي سنة ١٩٢٠ ، عاد التخصص الاكاديمى ، يبني نفسه ، في نشاط استوعبته – فيما يشبه غرفة العمليات – اثنتا عشرة مؤسسة جديدة ، عدا ما ينضم اليها من الانواع الاكاديمية الجديدة .

وهكذا أصبحت الاكاديمية الامريكية ، بمثابة محراب متميز ، لاستقبال المحاولات التى كانت تبذل ، لتجديد النظام الاجتماعى ، الامريكى ، وانضمت اليها الفلسفة الامريكية في الدعوة الى مثل هذا التجديد ، وكذلك كانت دعوة «ديوى» التى رفعت راية الفلسفة الاخلاقية باعتبار أنها ليست شكلا لمبادىء عامة ، تقوم بوظيفتها كبديل عن الاوامر الالهية ، وانما تطبيق للعقل ، على المشاكل الاجتماعية ، ولتوجيه الشباب الى الطريق الجديد ، الذى يخططون من خلاله لحياتهم وتعاليمهم .

هذا وقد اعتبر علماء الاجتماع ، أثر صدور قانون « نيوديل » أنهم – هم – الذين يمثلون أسلوب التخصص الاكاديمى ، أمام الجماهير ، رافعين الراية التى تبشر بما وعد به « ديوى » في هذا الصدد .. وخلال الازمة الانكماشية في الثلاثينيات ، وازاء ظهور الستالينية ، اضطر أصحاب الثقافات الرفيعة ، أن يحشدوا قواهم ، والتفوا في حلقة صغيرة ، حول « سيدنى هوك » – أحد تلاميذ « ديوى » – من أجل الحفاظ على الاخلاق السياسية ، بين المثقفين . وقد طرح الفلاسفة من أمثال « ماكس أوتو » و « الكسندر مايكل جون » و « هوراس كاللين » أمام تلاميذهم ، كيف يمكن أن

لتتحول « العاطفة التى تحكم أمريكا (و) هى حب العمل » الى حب للتجديد الاجتماعى .. حتى يستطيع جيل كامل أن يقف على قدميه ، وكله ثقة في أن أمريكا ستظهر للعالم : كيف يمكن التخلص من عبودية الرأسمالية للانسان كآلة في ترس ، من جهة ، وتفادى الثورة الدموية الشيوعية ، من جهة أخرى .

على أن الفلسفة الامريكية : لم تتخلص (خلال الفترة التى مرت بين الحربين العالميتين) من التراث الهزيل ، فحسب ، بل انها قدمت أيضا ، قيادات من الرواد الاخلاقيين ، حيث ظهر منهم على المسرح لاول مرة من الفلاسفة الامريكيين : رجال أدوا الدور الذى لعبه « فشته » و « هيجل » في ألمانيا .. ومع ذلك ، ففى نهاية الحرب العالمية الثانية ، كان عصر « ديوى » العظيم ، (والذى انطلقت فيه العلوم الاجتماعية) ، كان قد انتهى .. وانطلقت بعده في أثر الموجة الاصلاحية العارمة ، التى واصلت اندفاعها ، واندفع معها التراث الهزيل ، ليدعو - بدوره - الى العلم .. وانضم كل من علماء الاجتماع ، والفلاسفة ، في الرغبة في وقف الهزات التى يعرضون الجماهير لها ، ولم يجدوا سبيلا الى ذلك : الا ما كان باستطاعتهم ، عمله ، وذلك بقصر نشاطهم على الاحتراف المهنى وحده ، مع تفضيل كل من مجالى العلوم الرياضية ، والطبيعية على السواء .

أما على مسرح النشاط الاجتماعى الامريكى : فقد كانت المعونة ترصد ، للانفاق على بحث بهدف الكشف عن بيت للدعارة ، تبلغ أول الامر خمسة آلاف دولار : ثم تصاعدت المشكلة ، وأصبح ما ينفق لبحث حالة ، ألف بيت من بيوت الدعارة ، بناء على خطابات من جهات مختلفة ، اجتماعية واقتصادية يكلف خمسة ملايين دولار

هذا وقد وضح لطلاب الفلسفة الامريكيين : كيف أن الجيل الذى سبقهم - من تلاميذ « ديوى » كان بشكل تجمعا من المشاهير في مجالات الديموقراطية الامريكية ، والفلسفة الطبيعية والتجديد

الاجتماعى ، أما الآن فلا أحد يمكنه أن يعرف : ماهى رؤية ، أنصار المثالية ، أو الذاتية أو حتى الارثوذكسية ، وكأنما يحتاج الامر الى البحث عن أبطال جدد ، على الرغم مما كان لديهم من عناصر القدوة ، في رجال أفذاذ ، من المهاجرين الدارسين ، ولكنهم لم يتقبلوا النقد ٠

فالفيلسوف الامريكى الشاب ، حين يرغب في تعلم فلسفة الظواهر ، من « جرفيتش » أو من « شوبتر » أو حين يرغب في تعلم المنطق التجريبى من « كارناب » أو من « ريشنباخ » ٠

فان عليه أن يتدرب على التفكير في الفلسفة ، باعتبار أنها نظام قوى ، وعادة تعين على التحقيق المحكم ، والوصول الى نتائج متفق عليها ٠٠

هذا ٠٠ ولقد كان للانتصار الذى حققته الفلسفة البرجماتية ، في منتصف الخمسينيات ، فلسفة التراث الهزيل ، لا يقل أثرا فيما حققه انتصار ايمرسون على مذهب كالفن ٠

ولو أننا التزمنا بالدقة ، وبمعيار دقيق في عملنا ، بصدد تحديد البناء الهيكلى للمعرفة ، فلن نكون بحاجة لان نضيع وقتنا ، للبحث عن جواب لسؤال عما جرى للفلسفة قبل « هوسرل » أو قبل « رسل » ٠

ذلك أن عدم اهتمام الفلاسفة الامريكيين بالاخلاق ، وبالمشاكل الاجتماعية ، كان شاملا ، بسبب التحول الذى طرأ على التجريبية المنطقية ، الى فلسفة تحليلية ، ثم ما اضطرد به التطور بعد ذلك نحو ظهور فلسفة « الظواهر » في اطار التخصص الاكاديمى ٠٠ حيث كان الاتجاه نحو وضع أو بناء فلسفة أخلاقية ـ لوقت ما ـ أقل مما كان يتردد من المهمات ، حول الوعى الاخلاقى العام ، والرغبة في وضع فلسفة للمعرفة السلوكية ٠٠ وهكذا ٠٠ كان اتصال الفلاسفة

بزملائهم من علماء الاجتماع ، ضئيلا ، وعارضا ، مثل اتصـــالهم بزملائهم من رجال الاب ٠

وكان « ديوى » قد تنبأ ، بأن الفلسفة ، ستتحول بصـــيرتها التى بدأتها من للقرن السابع عشر ، بين اتجاهين ، أحدهما يتعلق بالفزياء الرياضية ، والاخر يتعلق بعالم الحس المترك ، وأنها الان ستأخذ طريقها الى المشاكل التى تتعلق بالعلوم الاجتماعية،والفنون ٠٠ على أن هذه النبوءة لم تتحقق ٠٠ وعلى العكس من ذلك ، فقـد عادت جميع المشاكل القديمة ، التى طرحها ديكارت - والتى ظن « ديوى » أنه عالجها - وبنفس أسلوبها الشـــكلى في اللجاج ، بل أحاطت بها صعوبات جديدة ، نشأت من الغلو في الشكليات ٠

ومع ذلك فان ما تنبأ به « ديوى » للفلسفة الامريكية ، تحقق في أماكن أخرى ، سواء فيما يتعلق للفلسفة داخل القارة،أو بالنسبة للثقافة الامريكية الرفيعة ، في مجال الاداب ، وان كان الاهتمام ،قد قصر على التفسير ، أكثر منه في الخلق أو الابداع ، ثم بالنسبة لما تقاسمته الفنون والعلوم الانسانية من مضامين مشتركة ، وكان ذلك كله ، هو العلامة المميزة للعقلية الادبية ، كما كانت له نتيجـــة واحدة ، وهى - في اطار هذا البحث - تعتبر أكبر وأهم النتائج من ناحية أن تاريخ الفلسفة بدأ بأخذ طريقه الى أبراج الثقـــافات الرفيعـــه ٠

وبينما كان فلاسفة الاحتراف ، يصرون على معالجة الاعمـال العظيمة لفلاسفة الراحلين ، باعتبار أنها المصادر التى يرجعـون اليها في فروضهم ، أو الامثلة ، التى يهتدون بها في غمرة الخليط الفكرى السائد ، كان أصحاب الثقافة العالية ، ما يزالون يعالجون هذه الاعمال ، بالطريقة القديمة ، التى ينظر اليهم بها ، أما على أنهم أبطال ، واما على انهم طغاة ٠

وكان « ديوى » ما يزال يحاول أن يخبرنا ، بحكاية طويلة عن

تاريخ الفلسفة هذ عصر أفلاطون حتى عصر « ديوى » نفسه، رغم أن فلاسفة عصر الاحتراف ، قد فقدوا الثقة بمثل هذه الحكايات ، بحجة أنها « غير علمية » ، و « غير منهجية » وهكذا وضح أنهم ـ وهم فعلا كذلك ـ الذين يشكلون نوعا خاصا من الكتابة، لايستغنى عنه • هذا فضلا عما كانت تستدعيه الحاجة ، الى السؤال عما اذا كانت بعض الفروض التى أثبتها ، أرسطو ، أو «لوك» ، أو «كانط» أو « كيرك جارد » صحيحة بذاتها ، أم هى صحيحة بالاستنتاج ؟•• هذا فضلا عما تتطلبه ، الحاجة الى تحديد الموقف ، تجاه مثل هؤلاء الرجال ، كما لو كان على المرء ، أن يتخذ موقفا أزاء «السيبياديس» أو « يوريبيديس » ، و « كرومويل » ، و « ميلتون » ، « بروست » و « لينين » •

ونظرا لان كتابات الفلاسفة العظام الراحلين ، يكونون ثنائيات من الاراء المتعارضة ، فلا بد اذن أن يحدد المرء موقفه ازاء البعض منهم ليبرر لنفسه موقفه ازاء البعض الاخر ، ذلك اننا لا يجوز أن نحدد موقفنا ازاء « كانط » ـ مثلا ـ مستقلا عن الموقف الذى نتخذه من « ووردسويرث » أو « نابليون » •• وهكذا فان اعلان المواقف على هذا النحو ، تجاه الراحلين ، ومن يعارضونهم من الاحياء (وتقسيم المعبد بين الآلهة ، والروح الحارسة) يعتبر مركز الثقل في ثقافة الابراج الحالية ، ولذلك فسرعان ما تحول هذا النوع من الانضواء تحت الاسماء ، الى شكل صياغى لا ارادى ، كرد فيما تشجع عليه الثقافة لما يجرى عكس كل ما يتصدى له نظام الاحتراف الاكاديمى •

على أن اشتعال النزاع ـ ضمنيا ـ بين التخصص الاكاديمى، وبين الثقافة ، اذا كان يعتبر من الادوار العادية ، الا أنه في حالة الفلسفة ، يجب أن يأخذ مظهرا صريحا ، حتى ولو لم يكن ذلك لان الفيلسوف المحترف ، لا يتوقف غالبا لكى يواجه نفسه ، أو حتى ولو لم يفعل ، كما يفعل معارضو « أفلاطون » و « كانط » من الفلاسفة

المعاصرين ، فلا أقل من أن يفعل ، كما يفعل مع المعلق الذى يواجهه .. وهكذا يثور النزاع ، على النحو الذى وصفته فى بداية هذا البحث ، بين كل من أصحاب الثقافات العالية ، وبين الفلاسفة الاكاديميين ، فينظر كل منهم الى الاخر ، بعين الشك والريبة ، بينما يركز كل منهم على ما يتحلى به من المزايا ، وما يعيب الآخر من المساوىء .

ويقتضينا الايضاح ، أن نشير الى ذلك النزاع لم يكن نزاعا حول رأى ما ، بالدرجة التى تستدعى الاهتمام الخاص ، أو يتطلب العمل على محاولة حسمه .. ذلك أننا لو رجعنا الى خلفيته التاريخية ، لاستطعنا أن نتفهم نتائجه الاحتمالية ، لان الفلسفة ، باعتبار أنها مادة فنية أكاديمية ستظل بعيدة ، عن مواد الثقافة العالية ، مثلها مثل علم اللغويات القديمة - مثلا - وفى تأييد ذلك ، لا بد لنا - استطرادا - أن نجيب على سؤال حول السبب الذى يحملنا على الظن بأن أسلوب معالجة مزايا الفلاسفة الكبار ، من ذوى الثقافات العالية ، يعتبر أمرا لا غنى عنه ؟.. ولماذا .. لا يجدر بنا أن نخلط بين هذه الثقافات ، وبين التراث الهزيل الذى كان « سانتايانا » يشكو منه ؟.. هذا هو ما أحاول الرد عليه ، بالتصدى لتاريخ الانجازات التى حققتها الثقافة العالية ، والتى - فيما يبدو لى - تميز بها القرن التاسع عشر ، بينما كان القرن السابع عشر يتميز بظهور العلوم الحديثة (والمشاكل الفلسفية التى نشأت عنها) .

* * *

ولو أننا بدأنا بعصر « جوته » و « ماكولاى » و « كارليل » ، و « ايمرسون » فسنلاحظ أن نوعا من الكتابة ، كان قد أخذ ينتشر ، دون أن تتحدد ملامحه بصدد تقويم التطورات النسبية ، سواء فى مجال النجاح الادبى ، أو فى مجال التاريخ الفكرى ، أو فى مجال الفلسفه الاخلاقية ، أو فى فلسفة المعرفة السلوكية ، أو الارهاصات الاجتماعية .. وانما كانت كلها ، ارهاصات اختلطت بعضها بالبعض ، لتكون من بينها نوعا جديدا (٥) .. وكان هذا النوع مع ذلك ، ولحسن الحظ - يسمى « بالنقد الادبى » .

أما : لماذا •• كان ذلك من حسن الحظ ؟ •• فلأن التطور خلال القرن التاسع عشر ، قد اتسم بذبذب الخيال ، الذى احتل مكانه ، سواء في مجال الفلسفة ، أو في مجال الدين ، وكان له أثره في علاج التدنى الذى كان يحسه الشباب في ذلك الوقت •

فالقصص ، والاشعار ، تعتبر ، الان •• من الوسائل الرئيسية، التى تساعد الشاب المتفتح على أن يبنى لنفسه ، تصوره الذاتى، كما أن النقد القصصي ، يعتبر الشكل الاساسي الذى يصاغ في قالبه ، السلوك الاخلاقى ، وهكذا تضمنا ثقافة يتحقق لنا من خلال معايشتها ، تشكيل أحاسيسنا ومشاعرنا الاخلاقية ، تتبلور في كائنات واضحة لا تختلف عن عرض الاحاسيس الادبية للمتلقى•• ولذلك كانت الملاحم ، تؤخذ من التاريخ الدينى ،أوالتاريخ الفلسفى، كما كان المتلقى يستوعبها ، ويعيش فيها كما لو كانت أحداثا واقعة أمامه ، أكثر منها ابداعات خيالية ، أو أدبية •• أصبحت الشعائر الدينية ، والمذاهب الفلسفية مصدر وحى الكاتب أو الروائى أو الشاعر يأخذ منها أكثر مما يضيف عليها كما تحولت النظرة الى الفلسفة كنوع مواز للدراما ، أو للقصة ، أو العقيدة ، على نحو ما يجرى به حديثنا عن المعرفة السلوكية عند « فاجنر » ، و « فاليرى » •• وعن الفصاحة عند « مارلو » و « هويس » ، والفلسفة الاخلاقية عند « ا•م•فورستر ، و « ج•ا• مور » •

وقد كان للنقد الثقافي فعاليته ، لا في المفاضلة بين ما يكتبه « فاليرى » أن أجمل مما يكتبه « مارلوم » ـ مثلا ـ أو اذا كان ما تحدث به « هويس » أو « مور » ، قد تناول حقائق أكثر عن مظاهر الخير ، لان المفاضلة في الخير ، أو الحقيقة ، أو أسلوب الكتابة ، لم تكن الغاية التى تتشكل بها الحياة •• وانما كانت الغاية ، أن نفهم •• وليس ، أن نحكم •• وكان الامل ، هو أن يفهم المرء ما يقنعه من الشعر ، أو ما يقنعه من الدين ، أو من

الاجتماع ، أو ما يحقق اشباعه من الفلسفة ، بحيث يتزود بما يثرى فهمه وقناعته الخاصة .

ولا شك أن تفهمنا للعلاقة بين التراث القديم عن السلف ، وبين الانتقادات التى نسمعها هذه الايام من أوساط الثقافة العالية ، تساعدنا في النظر من قريب ، الى الجيد ، والردىء ، بالمفهوم ، الذى ينقل به الينا ، هذا التراث ، والذى يميزه « سانتايانا » ، عندما يجرى مقارنة بين الانظمة أو المناهج الميتافيزيقية المتوارثة ، والتى يصمها بالاغراق في الذاتية ، وبين ما يسميه بالسلفية النقية ، فيقول في ذلك :

« .. ومثل الرومانتيكية .. فليس ثمة قواعد خاصة تحكم وجود الاشياء لانه ليس نظاما كونيا ، ينظر اليه كواقع ، وانما هو منهج ، أو وجهة نظر عن عمل ، يمكن لاى مراقب من تلقاء نفسه ، أن يتصدى له ، مهما كانت المادة التى ينطوى عليها .. وذلك اسهام أساسي تحقق في العصور الحديثة ، مع ما يبدو فيه من المخاطرة » (٦) .

ويعتبر هذا الرأى السلفى ، العلامة المميزة للثقافة العالية ، بما يعبر به عن موقف يدل على أنه ليس ثمة ما يثير أية مشكلة حول مفهوم الحقيقة ، والخير ، والجمال ، لان علاقتنا بالاشياء ، انما يحكمها العقل ، واللغة ، والرؤية التى نختار في ضوئها بين عشرات الاشياء ، ونختار لها وصفا واحدا من بين آلاف الاوصاف .. فمن ناحية ، يعتبر ما أخذه أفلاطون على الشعراء ، خاصا بعدم الجدية ، و « الكفاءة السلبية » ، بينما مدح كيتس شكسبير ، لنفس هذه المآخذ .. ومن ناحية أخرى ... بينما يحدد سارتر ، معنى اللامعقول ، يراه « أرثر دانتو » ، اسقاطا سينتهى بنا الى الاستغناء عن نظرية الصور اللغوية ، ورأى أفلاطون من أن الحقيقة تتمثل في التعبير الدقيق عنها ... وبينما يرى الراحل « ويجنشتاين » أنه من الخطأ التسليم ، بأن معنى أى شيء ، هو المعنى الذى ننظر به اليه ، فان

« هيديجار » ، شجب ذلك ، وأحال الى ما أسماه ، وفقــا لمقتضى المعاصرة بالرؤية المعاصرة في العالم » •• أما « ديوريدا » فيدعو الى العدول عن « خرافة اللغة الام ، أو الاب ، التى تنتمى للارض المفقودة للفكر الفلسفى » (٧) ثم جاء «فوكولت» وصفها بما يزعمه من أنه « يكتب ، دون أن يكون لكتابته أسلوب مميز » (٨) •

فالسافية بهذا المعنى ، هى المبرر الذى يستند اليه رجــال الفكر الذى يرغب في التزام الاسلوب العلمى أو المهنى ولا يرى أن الامانة الفكرية تقتضي الالتزام بما دعا اليه « كوهن » من الغوص في « الاغوار النظامية » •• وهى ـ أى السلفية ـ التى تسمح بـ وقفه الفكر الادبى ازاء العلم ، الذى يحقر » ك•ب•سنو » رأيه الذى يقول فيه ، أن الكم الآلى مهما بلغت عظمته من الشــهرة ، لا يمكن أن يترجم شعرا مكتوبا بلغة حزينة غاضة •• فالسافية هى التى تجعل للثقافة العالية ، المعنى الذى يعبر عن وجهها الرومانتيكى ، وفقــا لفلسفة » كانط « •

ولقد كان الناس في القرن الثامن عشر ، يختلفون في نوعياتهم بين ، نوع جرفه تيار الشر وآخر ممن تزود بقسط من التعليم ، وثالث ممن انضوى تحت ظروف قاسية من البؤس •• بينما لم يكن للمثقفين وجــود •

والى أن تعددت أنواع الكتب التى صدرت في ظل المــذاهب الرومانسية الى الحد الذى جذب المزيد من القراء ، الذين يرون أنها لم تكن تتضمن أعمالا ذات أصالة ، وان ما يستهويهم منها اليوم ، قد يخدعون فيه غدا •• والى عصر « كانط » لم تحاول الفلسفة ، أن تحطم العلم أو العقيدة لتبنى على أنقاضهما قصرا من الايمان بالاخلاق •• والى أن ظهر هيجل على المسرح لم يكن من الممكن أن يدخل الفن ، هذا القصر •

وعندما حقق « سانتايانا » آثار السلف ، (في صورتها الجيدة) مرتدا بها الى عهد « كانط » كانت رؤيته في هذا الشأن ، أن معالجة

« كانط » للحقيقة العلمية ، تجعل من العلم ، عملية اعلام ثقافي بين المجالات الاخرى ، ولقد دفعت هذه المعالجة – الحقيقة العلمية منذ طرحت للبحث في القرن السابع عشر ، وكوجه من وجوه الحقيقة الفلسفية • دفعت سانتايانا الى تبنى فلسفته الحسية الخاصة في الفلسفة الجمالية وضمنها رؤيته الفلسفية وكان هـذا المعنى في النسبية ، والتقدير المتفتح ، هو الذى جعل « سانتايانا » ، يدعونا الى الاعجاب « بايمرسون » في الجانب الذى كان فيه أقرب شبها لـ « هزيندان » هذه الى « رزيس » •• هذا الى أن عـدم امكان تقبل الدفاع عن بقاء الحركة الارستقراطية ، بفخادتها ، هى التى جعلت التراث المتهافت •• مجرد تهافت ••

وكانت الدعوة التى يدعو لهـا ، التراث ، تقتضي أن يأخذ الانسـان ، الحقيقة الدائمية والحقيقة الدينية ، بمنتهى الحرية ، وأن يغزلهما في تسيج واحد ، ليكون منهما شيئا جديدا ، – هكذا هى الفلسفة السافية – يعتبر أعلى من العلم ، وأنقى من الدين ، وأقوى حقيقة من كل منهما •• وقد تحرك ضد هذه الدعوة •• كل من « ديوى » و « راسل » و « هوسيرل » •

أما « ديوى » فكان تحركه من منطلق اهتمامه الاجتماعى •

أما «راسل» و «هوسيرل» فكان تحركهما من منطلق ما ابتدعاه من بعض الحقائق العلمية ، الجامدة ، والتى تبدو بالنسبة للفلسفة صعبة التحقيـق •

وباختفاء هؤلاء الابطال الثلاثة من مسرح الحياة ، تهدد فلسفات ثلاث كبيرة ، خطر فيما ، ظهر من بعض المغامرات الايديولوجية ، التى تصدى لها فلاسفة أمريكا فيما نذروا له أنفسهم كحراس ضد هذه المغامرات ، حيث توقفت الكتابة ، على أثر ذلك ، كما كان لما وصف به الايديولوجيون ، بما لا يعبؤنه ، من الاثر في ضعف الثقة، وانحسار التطلع الى آمال أكبر •

كما كان من نتيجة ذلك أن الفلاسـفة لم يسـتوعبوا ، النقد

الثقـافي كمنهج للكتـــابة ، دعا اليه « ت٠س٠اليوت » ، وادموند ويلسون ، « وليونيل تريلينج » ، « وبول جودمان » حيث كان من الصعب أن يتنبه اليهم الفلاسفة ، بينما كان تأثيرهم واضـــحا في تلاميذهم ، الذين يعلمونهم ٠

وبانتهاء عصر « ديوى » ٠٠ بدأ الحس الاخلاقى ، يتعاظم في صـــدور المفكـرين الامريكيين ، دون أى تدخل من جانب أســـاتذة الفلسفة ، استنادا الى ما داخلهم من الظن بأن أى طفل ، سينشأ ، على ذات الفكر الليبرالى ، البراجماتى ، مثلهم ، وفي هذا المعنى ، كتب هارولد بلوم يقول :

« ان معلم الادب في أمريكا الآن ، يتهم ـ بخلاف معلم التاريخ ، أو الفلسفة ، أو الدين ـ بأنه يعلم الماضي ، بصيغة الحاضر ، لان مواد التاريخ ، والفلسفة ، والدين ، قد انسحبت من مسرح الحياة الثقـــافية » (٩) ٠

وأيا كان الموقف الذى اتخذه الاساتذة في مجال التعليم ، بشأن عرض تاريخ كبار الفلاسفة الراحلين ، فسيظل هؤلاء الفلاسفة ، على مسرح حياتنا الثقافية ، طالما كانت هناك مكتبات ٠٠ وسيظل مجال التثقيف قائما ، طالما كانت هناك مشاعر مطحونة لدى الشباب ٠٠ وذلك لانها ، مشاعر ٠٠ وليست أشياء ، تركناها خلفنا ، كما تركنا مثلا ، مذهب كالفن في القرن الثامن عشر ، أو الدين عموما ، في القرن التاسع عشر ، ولولا أن هذه المشاعر ، تنضوى تحت ستار خادع ، ممن سبق أن خدعونا بحبهم ، لتأكد كل من نال درجته في التخصص الاكاديمى عن جدارة ٠٠ ان له رغم ذلك ، زملاء ، في شيلى ، أو في روســـيا ، مثلا ٠٠ تواضع دورهم ، حتى أصبح يقتصر في الوقت الحالى ، على التهليل ، لسجانيهم الذين يحرسون سجونهم ٠

وعلى الرغم من أن « سانتايانا » كان يأمل أن تكف الثقـــافة

الامريكية ، عن محاولتها في تهدئة المشاعر المطحونة ، بمسكنات ميتافيزيقية ، الا أنه لم رد في خاطره ، أنها ستمضي في محاولتها الى أبعد من ذلك ، حتى أن الفلاســـفة الامريكيين ، قد ذهب بهم الخوف ، من التصدى لاى شيء ، حتى ولو فيما يمس هذه المشاعر ، الا من خلال المسكنات الميتافيزيقية ، وكان رد الفعــل لديهم ، ان تجاهلوا كبار الفلاسفة الراحلين ، أو أعادوا تفسير فلسفاتهم ، بما يظهرها في صورة التخصص المهنى •

وكان من نتيجة ، هذه التفسيرات الجديدة ، ان أضفت الغموض على عملية توصيل الماضي بالحاضر ، وفصلت فلسفة الاساتذة عن تلاميذهم ، وعن ثقافة السلف •• وسواء تكاملت هذه الصــورة من التواصل بين الثقافات المتوارثة (ثقافة الســـلف) وبين المعــاهد الاكاديمية الادبية القائمة في الوقت الحاضر ، من جهة ، والمؤسسات الفلسفية من جهة أخرى ، فليس لذلك من الاهميــة ، ما قد يخشى منه •• الا أن المحتمل أن تستمر الفلســـفة الامريكية ، في الاهتمام بصورة أكبر ، بقوالبها الشكلية التنظيمية ، من اهتمامها بالاسلاف ، بثقــافتهم ، ولن يكـــون لذلك أى ضرر ، ان لم يكن له فائـــدة في هـــذا الصـــــدد •

ذلك أن الخلافات الدرامية ، التى استمرت منذ أفلاطون ، لن تتوقف ، بل ستظل كعامل مؤثر ، ان لم يكن لدى الذين يدفعــون الى دراسة فلسفة افلاطون ، فقد يكون لدى آخرين غيرهم حتى وان لم يكونوا ـ أى هؤلاء الاخيرون ـ فلاسفة ، كما لو كانوا من النقاد ، أو ممن قد يطلق عليهم أى وصف آخر ، قد يبدو ، شاذا بالنسبة لنا ، على نحو ما يبدو لنا من كلمة « خصوم » بما تبدو به في نظر دكتور جونسون ، أو كلمة « فيلسوف » فيما تبدو به للسقراطيين •

هذه هى الخلاصة التى أرجو أن قد انتهيت اليها ، في دراستى لما وقع من أحداث للفلسـفة الامريكية ، منذ ان بدأ « سانتايانا » ،

كتاباته ، وتتلخص في القول ، ان احتراف الفلســـفة قد يرتبط ، أو لا يرتبط بثقافة السلف ، لكنها لا يجب ، أن تجاوز طموحها ٠

وسأختتم كلمتي ، بالعودة الى «سانتايانا» مرة أخرى ، لكي أعزز تركيبتي المزة الثانية من الميزتين اللتين نسبتهما اليه ، وهي انه شجب الفكرة القائلة ، بأن أمريكا من صنع التاريخ ، وانه ليس للفلسفة ، بناء على ذلك أية أصالة أمريكية ، أو ان ننسب الفضل في وجودها لنا وحدنا ، باعتبارها نابعة من ذواتنا ، من الاساس ٠

وقد كان هذا التعصب ، ســـائدا مع شيء من الزهو بصـــورة مذهلة في عصر « ديوى » ٠٠ وما نزال نشعر ، بشيء من هذا الشعور حتى الآن ، غير أن فلســـفة « ديوى » لم تبدأ أولى خطواتها ، من الافتراض بأن الثورتين الامريكية ، والصناعية جعلتا فيما بينهما من قضية المشاعر المطحونة ، قضية غير واردة ، ولا هي - أي فلسفة « ديوى » - على الرغم من بعض الآمال المبشرة التى صرح بهـــا ، هو وتلاميذه ، قد علمتنا أن الربط بين الانظمة الامريكيـــة ، وبين المنهج العلمى ، سيحقق الحياة الطيبة للناس ، وانما كان موقفها ، يتمثل فيما عبر به « ســـيدنى هوك » أحســـن تعبير ، في مقـــال له بعنوان « البراجماتية والاحساس المأسوى بالحياة » والذى ختمـــه بهـــذه الكلمـــات :

« البراجماتية ٠٠ هى النظرية ، التى تحـــاول عملا ، أن تعزز من حرية الانســـان في عالم مأسوى غير مأمون ، عن طريق الفنون العقلية والاجتماعية ٠٠ وقد تكون المحاولة ٠٠ قضية خاسرة ، ولكني لا أعرف أفضل منها ٠٠ » (١٠) ٠

ولا توجد قضية أخرى أفضـــل فعلا ٠٠ ولذلك يحس الفلاســـفة بالزهـــو الوطنى ، نحـــو عصر « ديوى » ونبوءته ، بالنظـــر الى ما يشعرون به من أنهم لم يقدموا لهذه القضية ، ما تستحقه من البذل ، ان كان الدفاع عن قضـــية كهذه ، يعتبر مســـألة صياغة

لمبادىء الاخلاقيــة ، بينما يعتبر تعليم الاخلاق ، مســألة اختيار ، وبالتالى فهو بدوره قضية تحتاج الى الدفاع عنها •

وفضـلا عن ذلك •• فبالرغم من أن أمريكا ، تعتبر في حكـم التاريخ ، الدولة التى حملت العبىء الاكبر في هذه القضـية ، أكثر ممـا حملتــه أية امبراطـورية من الامبراطوريات العظمى ، فليس ثمة سبب للسؤال •• لماذا يحتاج الفلاسفة في كل أمة ، أو مفكروها ، أن يثبتوا ذواتهم أمام التاريخ ، ليسجلوا لانفسهم نفس المزايا التى تتصف بها الانظمة السياسية والاجتماعية ؟ ••

ذلك انه ليس ما يدعو الى الاعتقـاد ، بان الامل في تحقيـق الديمقراطية ، سيحقق اكتماله آخر الامر ، في أمريكا •• بأكثر مما حققه القانون الرومانى ، في ظل الامبراطورية الرومانية ، أو بأكثر مما بلغته الثقافة الادبية في الاسكندرية •

بل وليس ثمة سـبب وجيه ، يدعو الى الاعتقاد ، بأن جبهة الثقافة العالية ، في أية امبراطورية ، يمكن أن تحقق هذا الانجاز ، فعلا ، على النحو الذى تحقق به لدينا ، أو أن أســاتذة الفلسفة الاخلاقية ، سيبنون فلسفتهم تبعا لذلك ، على أساس المبادىء التى تمت صـياغتها للآن •

وحتى لو أنه حدث ـ بضربة حظ ـ وأن عاشت أمريكا ، حربانها في ســلام ، دون مساس ، وأصبحت نقطة التقاء بين الامم ، فان الثقافة العالية في عالم غير منقسم ، لن تكون بحاجة الى التمركز حول أى شيء أمريكى خاص ، بل وقد لا نحتاج فعلا الى التمركز ، حول أى شيء على الاطلاق •• كالشعر •• أو النظم الاجتماعية •• أو التصــوف ، أو علم النفس •• أو القصـص ، أو الفلســفة ، أو العلوم الفيزيقية •• حيث يستوى عندئذ ، أن تكون الثقافة •• ثقافة السلف ، تورثها الاجيال جيلا عن جيل ، ويستوى أن يكون تمركزها في كل مكان ، او في أى مكان ، أو تنتشر بغير تمركز على

الاطلاق ·· وسواء كان انتشـــارها هنا أو هناك ، فسيظل حاضرة فيها ، رجال مثـل « جوناثان ادواردز » و « توماس جيفرسـون » و « هنـــرى » و « ويليـــام جيمس » ، و « جـــون ديـــوى » ، و « ووالاس ستيفنسون » ، و « شارلس بيرس » و « ثورشتاين فيبلين » ·· الخ الخ ·· ولن يسأل أحد ·· أى من هؤلاء أمريكى ؟ ·· بل ولن يسأل ·· أيهم الفلاسفة ؟

الهـــوامش

(١) جورج سانتايانا «التراث المتهافت في الفلسفة الامريكية» وأعيد طبعه في « سانتايانا في أمريكا » (نيويورك ١٩٦٨) ٠

(٢) سانتايانا والتجربة العلمية ٠

(٣) « التراث المتهافت » ٠

(٤) « التراث المتهافت » ٠

(٥) وبعبارة لمارتن جرين قال « منذ ويمار ٠٠ أصبح النقد الثقافي يتمثل في رجل وسيجار كبير بين شفتيه » ٠

(٦) « التراث المتهافت » ٠

(٧) جاك ديرريدا « الاختلاف » في الكلام ـ الظاهرة الحسية ، ترجمة د / اليسون (ايفانستون ١٩٧٤) ٠

(٨) ميشيل فوكولت ـ أصول المعرفة ـ ترجمة أ٠م٠ سميث (نيويورك ١٩٧٢) ٠

(٩) هارولد بلوم « القراءة السيئة » (نيويورك ١٩٧٥) ٠

(١٠) سيدنى هوك ـ البراجماتية ، والاحساس المأسوى بالحياة (نيويورك ١٩٧٤) ٠

رؤية فلسفية

نحو عالم جديد

بقلم

جون ج . ماك ديرموت

كلية « كوينز » بجامعة سيتى بنيويورك (فلاشنج ـ نيويورك) وأستاذ الفلسفة ، ورئيس قسم الفلسفة ، والدراسات الانسانية ، بجامعة تكساس ـ تخصص في تدريس الفلسفة الامريكية ، والثقافة المعاصرة ، والفلسفة الجمالية ، كما نشر الطبعات المنهجية ، لكتابات ويليام جيمس وجوزياه رويس ، وجون ديوى ، وهو الآن عضو بالمجلس الاستشارى ، لطبع مجموعة أعمال ويليام جيمس ، ـ وقد حاضر وقام بالتدريس في عدد من الجامعات الامريكية ، والمؤتمرات العالمية وفي سنة ١٩٧٠ ، نال جائزة أ٠ هاريس هاربيسون ، الوطنية في التعليم ٠

مقـــدمة

آليت على نفسي في هذا البحث ، ان أتناول موضوعين :

الاول : أتناول فيه ، مدلول كلمة « أميركا » كعالم جديد .

والثاني : أتناول فيه مضمون التجـربة الأمريكية ، من أجل «عالم شمولي جديد» .. ولافترض لنفسي ، أنني اذا كنت من دعاة هذا العـــالم المأمول ، فما الذي يمكن لي أن أتعلمه من التجـــربة الامريكية ، أو على حد تعبير « كوتون ماتر » « النموذج الاميريكي » وقياسا على الاســـلوب الذي اتبعه البيوريتنن (وان لم يكن عن اقتناع) سأبدأ حديثي من النقطة التي انتهى اليها ، «طوكيوغيل» الذي يصف آماله في اتجاهها الجغرافي ، في سبيل تحرير الانسان ، فيقـــــول :

« وعلى ذلك فان الرجل الاوربي ، يترك عشـــته الصغيرة ، ويهاجر عبر شـــواطيء الاطلنطي .. أما المواطن الاميركي ، الذي يولد في أقصي الساحل ، ما يلبث بدوره ، أن يقفز الى أواسط أمريكا المقفزة .. وتظل هذه الهجرة المزدوجة ، التي تتخذ مسارها ، ابتداءا من أواسط أوروبا ، ثم تعبر المحيط الاطلنطي ، لتتقدم فوق الارض الجرداء ، الى العالم الجديد وهناك يتجمع الملايين ، ليتجهـوا الى الافق الموعود ، تجمــع بينهم غاية واحدة على اختــلاف لغاتهم ، وأديانهم ، وأحوالهم .. وكل ينتظر الحظ الذي ، يترقبه ، حيث يتخذ البعض مواقعه في الغرب ، أو يتجه البعض الآخر اليه ليبحث عن حظــه .. » .

وهذا .. وبوسعي أن أختار نصا مخالفا ، لتجربة هؤلاء الذين حظهم من الرحلة ، من خلال نتيجتها ، لا من خلال تنبؤهم بهــا ..

ففى كتاب « رجال من كاتاوبا القديمـــة » كتب « توماس وولف » يقـــــول :

« ولما كانت الامة في تكوينها الاول تتسم بالبدائية ، فلقد وجد هناك شعب وحيد ، وغريب ، يحيا حياة موحشة ، لا يكلم أحـد ، أحدا ، وانما يقيم كل فرد في هذه الارض الشاسعة الرهيبة ، من شرقها الى غربهـا ، وكان أول ما فعلوه ، ان بدأوا يتعـرفون ، بعضـهم على البعض ، وكانت حياتهـم الموحشـة ، هى أول ما واجههم حين كان الفـرد ، لا يرى فرداً ، الا لمـا ما بين عشرات الاماكن ، وكان الرجل يقتل الرجل ، وعلى هذه الصورة الموحشـة ظلوا يعيشـون حياتهم •

رؤية فلسفية لعالم جديد

١ - في عام ١٥٠٧ ، جاء في « المقدمة الكونية » التى نشرت في ذلك الوقت ، ما يفيد أنها تحتوى على خريطة لـ « والدزموللر » نوه فيها لاول مرة عن وجود قارة رابعة ، في الكرة الارضية ، وقد سميت هذه القارة فيما بعد باسم مكتشفها ، «اميريجوفسبوتشي» ثم أضيف للاسم حرف تأنيث ، ليصبح أمريكا ، لتصبح رابعة القارات الاخرى ، أفريقيا ، وأوروبا ، وآسيا ٠٠ وهكذا سميت الارض الجديد ، باسم أمريكا ، بعد أن ظل يطلق عليها ، بما كانت تسمى به من قبل اسم « ماندوس نوفوس » أي العالم الجديد ٠

ولا نستطيع أن نقدم توضيحا لمعنى هذا الاسم ، في تطور الثقافة المعاصرة ، لكننا لو أخذنا بالمعايير الجغرافية والكونية ، للثقافة الى ما قبل « كوبيرنيكوس » فان عبارة العالم الجديد ، تعنى الكوكب الجديد ، ان لم يكن يقصد به مجموعة كوكبية جديدة ٠

على أن التفريعات التى اشتقت من عبارة « يأتى ٠٠ لبكون » من عالمنا الجديد ، قد تحققت بصورة واسعة ، في اطار المفاهيم الفيزيقية ، والسيكولوجية ، على السواء ، كما أن فكرة ظهور عالم جديد ، خلقت لتوها ، مفهوما مقابلا لعالم قديم ، وحينما يوجد عالمان ، قديم ، وجديد ، فان العلاقات بينهما ، تفترض أن تستفيد العصور الحديثة ، بالافكار القديمة ، بحيث تضطرد مع تطور الثقافات الانسانية ٠٠ ثم تلبث - في مدى قصير - أن تنشأ مجموعة من المقارنات ، التى تفرض نفسها بين العالمين ، بعضها من جانب العالم القديم ، وبعضها الآخر من جانب العالم الجديد ٠

وبينما يرى العالم القديم ، نفسه ، عالما عريقا في المدينة ، وأنه العالم الاول والاصيل ، يرى في العالم الجديد ، عالما أقرب الى

البربرية ، وانه ما يزال في مرحلة طفولته ، وبراءته الخ ..

وعلى العكس من ذلك ، ينظر العالم الجديد الى نفسه ، باعتباره ، أرضا بكرا ، وتكوينا طبيعيا متطورا ، وينظر الى العالم القديم ، كعالم متآكل ، جف معينه ، بينما هو - أى العالم الجديد - عالم منفتح ، زاخر بالثراء ، وبالمعرفة ، وبكل جديد في الحياة ، وبالتجربة الخ ، ولذلك تشوب نظرته الى العالم القديم ، بالشك والارتياب ، في تقاليده ، وأساليب تعفيمه الجامدة . على نحو ما صوره « هوايتمان » أخيرا ، في القرن التاسع عشر بقوله :

« الشعائر .. والمدارس .. متوقفة
ترتد الى الخلف ثم تقف حيث هى
ولكنها لن تنسي
بينما تلجأ تارة في طريق الخير .. وأخرى في طريق الشر
ويأخذنى الحديث لكى أتكلم في كل مناسبة
وأترك الطبيعة ، دون أن أتصدى لها ، بطاقتى الاصلية » (١)

ومع ذلك وعلى الرغم من التصريحات التى كان يعلنها بعض الاميركيين من جماعة البيوريتان ، فقد ظل الحال كما هو ، على مستواه من العمق ، ذلك ان أمريكا ، كانت في الواقع ، مخلوقا من صنع التصور - أو الخيال - الاوروبى .. وكانت هى كذلك ، تنفرد بشكلها المتميز ، بالنسبة لمرآة الحياة وخاصة الحياة العامة ، حيث بدت أمريكا ، وكأنها قد حكم عليها أبدا ، بأن تظل ، نسخة ثانية مستعملة ..

وهذه هى شهادة امرسون ، التى ايقظتنا ، بهديرها ، لتنبهنا الى وجوب التماسك الفكرى ، حين تساءل في حماس « متى يتيقظ الذكر المتكاسل ، في هذه القارة ، ومتى ينظر من تحت غطائه الحديدى ، ليحقق ما طال انتظار العالم له ، عله يفعل شيئا أفضل من انطلاقه نحو المهارات الآلية » (٢) .

ومع ذلك فقد كان ايمرسون ، هو نفسه الذى تساءل شاكيا :

« لماذا لا نتمتع نحن أيضا ، بعلاقة أصيلة ، بهذا العالم ؟ .. ولماذا لا تكون لنا ، أشعارنا وفلسفتنا الاصيلة ، وليست تقاليدا .. ولماذا لا يكون لنا ديننا الذى يوحى به الينا ، وليس تاريخا منقولا عن غيرنا ؟ .» (٣) .

وكانت الحيرة بين تحقيق ما يترقبه الآخرون ، وبين الوصول الى اجابة تؤصل التجربة ، هى اللب ، فى مسيرة الرحلة الاميريكية.. وسواء كانت المسيرة – من حيث هى واقع ، أو من حيث هى اسطورة – من أجل الهجرة الى « الغرب » محورا للثقافة المعاصرة ، على الاقل ، منذ انطلاق النهضة الحديثة ، أو كانت دلالة ، من خلال هذه الهجرة ، كشفت – دون قصد – عن ظاهرة كشفوية ، كبرى ، نقول سواء كان هذا أم ذاك ، فقد أصبحت أمريكا ، فى وقتنا الحالى قبلة الانظار ، والمقصد النهائى .. بعد أن أصبح الخوف مما عبر به « ثورو » من أنه اتجه فى سيره ، نحو الغرب ، لانه لو اتجه الى الشرق لتعرض لرصاص القناصة ، أصبح فى ذمة التاريخ .

وهذا هو « هويتمان » الذى قدم لنا أغنية الطريق المفتوح ، يعارض الآن بالشعر الذى كتبه « لويس سمبسون » وفى نهاية الطريق المفتوح (٤) كانت كاليفورنيا ، نهاية الهجرة ، وخاتمة الرحلة الاميريكية الفيزيقية .

بيد ان كاليفورنيا ، عادت مستوحشة ، منطوية على نفسها ، كساحة مفتوحة ، وكأفق شاسع ، ما يلبث أن ينبسط أمامنا ، وكأنها الصين ، وبذلك تدعونا الى أن نرجع الى تقاليدنا الفكرية الخاصة ، بدءا من «جون وينتروب» ثم العودة – بعيدا – الى الوراء ، لكى تنهل من حكمة القدماء .. وباختصار فان كاليفورنيا ، تعبر عن صورة العالم الجديد ، كعالم شمولى ، عالم ازدوجت فيه الهجرة ، من داخله ..

على أن هذه الاحداث ، التى أثارت الاحباط لدينا ، كانت في الواقع من صنع أيدينا ، وهى التى جعلت من أمريكا ، عالما قديما .. فهل نتعلم كيف نعايش هذه الحقيقة ، وهل نبلغ ـ بما نبذله من الجهد ـ الحد الذى نستطيع به تحقيق عالم شمولى جديد ؟ .

٢ ـ وفي اطار تصورنا للثقافة الفلسفية ، يحضرنى ســؤال مثير ، يفرض نفســه ، عما ســنقدمه الى عالم جديد ذى ثقافة شمولية ..؟ ومن أى جانب من الجوانب المتعارضة ، التى نعرفها سلفا يجب أن نقدمه ؟ ..

فهـل يجب ، أن نكرر ـ بصورة مقلوبة ـ الالتزام بأعبـائنا القديمة ، لنعود الى القيام بدور الاب ؟.. أليس ثمة فارق ولو كان ضئيلا ، بين اصطلاح « مستعمرة » وبين العبارة الحديثة المتعارف عليها بـ « الامة الحديثة » ؟ .. وأليست عبارة « العالم الثالث » تعنى ضمنا ، ارهاصات واسعة ، بوعى شــمولى ، كما لو كانت توحى في بساطة بالتمييز بين القديم والحديث ، على نحو ما يحدث ، في المقارنات المحمومة ، التى تقصد الى هذا التمييز ؟

واذا كان البعض منا ، يتحــاشي ـ مع التذرع في أســاليب التعبير ـ ان نستأثر لانفسنا خاصة ، بقوالب عكســية ، تختفى وراءها ، الاشكال القديمة ، لمذهب التجاريين ، المعروف بجموحه ، سواء في مجال الاقتصاد ، أو في المجال الايديولوجى .. فهل لدينا ، حقيقة ، ما يمكن أن نقدمه لعالم جديد ؟

أما الطريق الوحيد ، للاجابة على مثل هذه الاسئلة الصعبة ، فهو ، أن نســتقصي حقيقة الدور الذى لعبتــه أمريكا ، بصــدد مسئوليتها في المجالين الاقتصادى ، والســياسي ، والذى يؤكد ، الحاجة ، بعد الحاجة ، مرارا ، وتكرارا ، الى التكامل ، والتفهم ، والمشاركة الوجدانية ، والى الوعى المتأصل بالشمولية ، وذلك بدلا من الانطواء داخل اطار الشعور القومى ، ودون أن نعيد ، أو نزيد

في الحديث عن الضرورة الملحة ، للمداخل السياسية ، والديبلوماسية للثقافة العالمية •• وان كنا لنبتدىء فقط ، هنا باجابة وأحدة ، أخرى ما تزال قائمة ، وهي •• الايثار الذى تدفع له الفلسفة ، من وجهة نظرها الامريكية ،

وتقتضينا الأمانة التاريخية أن نعترف ، بما أثير من اتهامات صارخة ، باسم أمريكا ، ولو تركنا للهنود المنهزمين ، المستسلمين باختيارهم ، أن يقص الحكاية ، لذكر أن ثقافتنا المعاصرة هي الثقافة الوحيدة ـ فوق كل شيء ـ التي كان لهما دور ، قامت به بنجاح ، في عمليات الابادة ، فحسبنا إن لم يكن فيزيقيا ولذلك ظل جنسنا الى وقت طويل ، يتسم بسوء السمعة ، بصفة اجمالية •

وفضلا عن ذلك ، برغم الاتجاه المضاد للثقافة خلال الحرب الفيتنامية ، والتى حشدت لها ، الثقافات القديمة ، فاننا أخيرا ، تخلينا عن موجة الاضطهاد والعنف ، والذى يقدر أن نقرأ له مثيلا في تاريخ العالم ، ومع أننا نحتفظ بجميع الثقافات العظيمة الحقيقية ، فان تاريخنا ، يتسم بالبدائية ، من ناحية •• كما يتسم في نفس الوقت ، بسمة التدمير •• غير أن الخلاف فيما يبدو، يدور حول العليق على المدى الذى أسهمت به الثقافة في أمريكا ، عالميا ، ويركز على الحياة الآلية ، والهيولة ، والفيزيقا والكم، والطاقة ، والقوة ، والثقة •

ومع التأكيد بأن هذه أشياء لا يستهان بها ، مع النظر اليها في جملتها ، فانها تحمل دلال الانجاز الكبير ، المتعدد الجوانب في تاريخ العالم •• الا أنها مع ذلك ، ليست هى كل أمريكا ، في أعماقها ووجدانها ، وأحزانها ، لانها لا تكشف عن حقيقة أمريكا ، على النحو الذى كشفت به أمريكا ذاتها ، عن نفسها ••

على أن هذه الدلالات الظاهرية ، انما تكشف صورة أمريكا ، من خلال رؤية أخرى ، بعيون أخرى غير عيوننا ، ثم ان النقطة التى

ترتكز عليها فكرتنا عن .. أمريكا ، هذه التي نتحدث عنها بهذه الصورة .. لا تفضي إلى « الرؤية الفلسفية لعالم جديد » ... وان كنا نكتفي بالقول هنا ، ان أمريكا .. يمكن لها ، من واقع تجربتها الخاصة ، أن تحدد مثل هـذه الرؤية ، والتي لا نجدها فقط ، في مجالاتنا الفيزيقية ، بل ونجدها أيضا في مجالاتنا الروحية المقابلة .. وقد كتب « سيدنى ميد » عن أمريكا هـذه .. التى نريدها .. يقـول :

« كانت انجازاتهم العظيمة ، الواضحة .. انطلاقة كبرى لقارة شاسعة عنيدة ، جرداء ، في معظم الاحيان .. وهذا هو « سر بطولة أمريكا » التى كتبت بارادة محفورة بالدم ، بين الرغبة ، والدموع ، لعديد من الرجال والنساء البسطاء المجهولين ، والذين كانوا أشبه بأبطال الاساطير الخرافية .

وهذه هي الملحمة العظيمة ، للاعمال الفذة ، التى تروى ، وتعاد رؤيتها ، حتى أصبحت قصـة للتجربة الذاتية ، وان كانت أكثر غموضا ، .. وهكذا أظهر الامريكيون الجانب المادى والخـارجى ، في مجالات التقدم ، بينما أخفوا ، حتى عن أنفسهم .. ما حققوه من التقدم ، في الاجالات الروحيـة ، بأبعادها الفائقة ، وأغوارها العميقـة » (٥) .

وها نحن أولاء ، نبذل من الجهود ما تجتزىء به ، بعض هـذه الافتراضات ، عن اصداء التراث الامريكى ، الذى كان له ــ فيما نرى ــ تأثيره الطيب في بلورة الوعى بعالم جـديد ، حيث تركزت الاهمية الكبرى ــ في هذا الصدد ــ بمفهومها التاريخى ، والفلسفى ، في الاولوية التى حظيت بها نظرية التجربة ، وما كان لها من الاثر في تطوير التراث الاميريكى ، وهو التراث الذى انتقل من خلال ، حركات جغرافية متواصلة ، وحملته معها صدور أجيال وراء أجيال ، من أبناء الشعب الجديد ، الذين جاءوا من الاقطار القديمة .

وكان الادب الاميريكى في بواكير نشـأته (جون سميث ، والبيوريتان ، والتعليقات التى تلت ذلك ، حول استمرار موجات المهاجرين الى « الارض الحرة ») خير شاهد على النشأة الجديدة ، ثم اعادة صياغة الاساس الذى تقوم عليه القيمة الاساسية لهياكل الدولة الجديدة ، في صورتها النهائية •

وقد كان تحقيق هذه النشأة الجديدة ، هى الفكرة المسيطرة ، على الجيل الثانى من البيوريتان ، والذين قال فيهم «بيرى ميللر» بعد أن فشلوا في استلفات نظر العالم الى مدينتهم فوق التل •• تركوهم وحدهم •• مع أمريكا (٦) • وهكذا رفعت الستار عن سلسلة من التحولات بين الهياكل النظرية ، وبين البيئة البدائية المطحونة •

على أن الشيء العارض هنا ، من وجهة النظر الفلسفية ، هو ضغط البيئة ، باعتبار أنها تشكل القالب النهائى الذى يصوغ الفكر حول الهياكل الاساسية للعالم •• أصبح الظاهرة المتميزة للمزاج الاميريكى •

هذا الى أن ظهور المذهب البراجماتى في القرن التاسع عشر ، والذى نظر اليه باعتباره نموذج الانتاج الاميريكى الفلسفى الخالص ، كان مجرد أثر واهن ، لموقف متأصل ، يثبت تفوق التجربة العلمية ، على الفكر النظرى ، وهو ما يدعونا ـ من هذا المفهوم ـ الى تأييد دعوى الاولوية في تطويع الفكر ، الى ما يدعو اليه تحقيق التجربة ، لا باعتبار ذلك ، هو محور التفوق في عهد الاستعمار ، بل وباعتباره أيضا ، خاصية مميزة ، لنمو الثقافة الاميريكية ، حتى آخر القرن التاسع عشر •• وهذه حقيقة ، لا نقولها فقط ، للذين يعيشون على أمل التجربة ، في حياتهم اليومية ، بل ونقولها أيضا لهؤلاء الذين تدعوهم مسئولياتهم ، أن يصوغوا الاجابات العامة عن سير ظروف الحياة •

وقد كانت العلاقة بين المعتقدات السائدة ، وبين التجارب التي فرضتها الظروف الجديدة المتتابعة ، بصورها الفيزيقية الغالبة ، هي النقطة التي تركز حولها فكر كل من «جون وينثروب» ، و « جوناثان ادواردز » و « هوارس بوشنيل » و « ايمرسون » و « هويتمان » وطبعا « جيمس » و « ديوى » •• وان لم يقل أى منهم شيئا عن الخطوط الرئيسية للادب السياسي •• فقد كان الجزء الغالب من التراث الفكرى الاميريكى ، الذى ننظر اليه الآن ، على أنه الاساس ، بل ونخلع عليه صفة الابوة ، ينمو جنبا الى جنب التجربة •• ومنهما كليهما ، تكونت المصادر الاولية لصياغة هـــذه المعتقدات •

والرســالة هنـا ، بمفهومها الحقيقى الواضح ، هى أن كل جيل ، كان حين يواجه باستخدام منهج التجربة ، ينشيء لنفسه لغة تتجاوب مع الاحداث ، والقوى التى تفرض نفسها •• وعندئذ ، يكون لمثل ما يفترض من التغيير في هذه الحالة ، معنى التجربة ، والتى تتم بالتجاوب مع الفلسفة الاميريكية التى اســتقرت حتى أواخر القرن التاسع عشر •

ولم تكن بداية هذا التراث ، قائمة على اصطناع الفرص ، فحسب •• بقصد اعادة تحديد المعنى الفلسفى الخالص للتجربة ، بل لقد أمدنا أيضــا بمجموعة من المصطلحات المجازية ، جديرة باستخدامها في اعادة تشكيل المدركات الاجتماعية ، والسياسية ، فلو اننا قارنا ، هذه الصورة ، بأية صورة مختلفة من صور الثقافة الغربية ، لاستشعرنا عمق الوضــع الاميريكى ، بما يدفع الفكر النظرى الى التجاوب ، مع لغــة الاحداث ، بشــكل أكبر منه مع اسلوب التخاطب الخاص •• ومن ثم لا يجدر بنا أن ننسى حقيقة أولية ، تقول أن التراث الاميريكى المذكور ، اذا انضوى تحت أى اسلوب من أساليب التخاطب ، فلن يصمد طويلا لاى نقد يتعلق

بفلسـفة المعرفة السـلوكية . ثم اننـا لو راعينا الاعتبارات التاريخية ، فسنلاحظ أن هذا التراث ، قد تعرض لشروط متواصلة من عوامـل التغيير ، التى ترجـع بدورها الى عوامل جغـرافية وسياسية ، وروحية كبيرة .. ومع ذلك فقد قامت الثقافة بدورها كاملا في حصر هذه الازمات ، ووضـح من ذلك ، مدى ما أصـاب المناهج الاساسية في أساليب الفهم ، من تغيير .

وصحيح ، أن هذا التحول ، يرجع في أساسه الى ما قصـدت اليه الثقافة ، في خلال فترة محددة ، التزمت فيها بالانصات الى الخاصية الاستدلالية للتجربة ، وهى ـ أى الثقافة ـ التى عرفتنا ، ما يعنيه ، التعلم ، وخاصة باعتبارها الوارثة ، لتراث عظيم من التعلم .. ومع ذلك فانه من الممكن أيضـا تقبل أثر التجربة ، دون أن نحتاج بالضرورة ، الى الحكم على هذا التحول ، بما تقتضيه الاصـول الفكـرية .

وعلى الرغـم من أن انفتاحنـا على التجـربة ، قد تبلور في التطور الذى حققتـه أنظمتنا السياسـية ، الا أنه لم يكن من المناسب ، أن نفهم التجربة ـ في هذا الصدد ـ كمذهب في التحقيق . على حين أن جهـودا بذلت في هذا الاتجاه الاخير ، لفصـل الاهتمام بالتجربة ، عن الاثر المترتب عليهـا ، ومن ثم ، فان تحديد الاطار الذى تحدد فيه ذلك الاثر ، لا يعنى بالضرورة أنه يحمل طابع القيم الفكرية للتراث .

ولذاك ، فليس بغير ذى أهمية ، بصـورة عامة ، أن يتجه التراث الامريكى ، الى التركيز على المنهج الذى يعتمد عليـه في التأكيد على الركيزة الاساسية الغالبة في التحقيق ، وذلك لما تفرضه أولوية التجربة الطبيعيـة ، باعتبارها تجـربة مفتوحة ، وقابلة لاعادة بنائها أو تجديدها ، مما يجعل أول قياس للتحقيق ، مرتكزا على المفاهيم المجازية .

وبغض النظر عن كل ذلك ، فان نظريات ، التطور ، والتجربة ، والحرية ، والتحول نحو الافضل .. تميزت جميعها ، بأساليب التحدى التي عمت الحياة الاميريكية .. ولم يكن ذلك قاصرا فقط على تلك المحاولات التي استهدفت ، من خلال التراث ، ما يعرف بالاهتمامات العملية ، وانما كانت هذه النظريات ، تشكل أيضا ، نسيجا للفكر الديني ، ولو أن اهتمامات أكثر وضوحا ، كانت تتركز فعلا في التراث الفلسفى الاميريكى ، حين وضحت نهائيا في القرن التاسع عشر .. ولدينا من ذلك مثل واضح ، في المدخل الفلسفى « لايمرسون » ولديوى أيضا ، يستخدم كل منهما فيه ، لغة التجربة العادية .. وباختصار ، فان المشكلات – حيثما كانت – تفرض نفسها على الفلسفة بأولويتها ، التى تحتفظ بها ، في الامور الغيبية ، أو في الخير ، أو في لغة الوجود .. وفي مثل هذه الرؤية العالمية ، فان أعمق حالات الردة ، تأثيرا ، تحمل بذاتها دوافع التجديد ، من خلال تجربة جديدة تساعد في حل هذه العقبات التي تعوق التقدم .

وقد كان للفلسفة الفرنسية ، دور في تحسين الظروف الانسانية ، حين وجهت اهتمامها نحو المشاعر العاطفية ، ثم ما لبثت أن استحوذت ، على الاهتمام العقلى في التراث الاميريكى ، والذى وضح من الرأى الذى صرح به « ديوى » من أن « الفلسفة تجدد نفسها ، عندما تكف عن النصح بالتعامل مع مشاكل الفلاسفة ، وتهتم بالمنهج الذى وضعوه للتعامل مع مشاكل الناس » (٧) .. أو كما قال لنا « جيمس » بأن « ما تعرفه عن الحياة .. شيء .. وما يشغله موقعك الفعلى من الحياة ، بحركتها الدائبة ، من خلال وجودك .. شيء آخر » (٨) .. ولذلك فان الفلسفة الكلاسيكية الاميريكية لديها من القوة الهائلة الاصيلة ، ما يمكنها من الاحتفاظ بعلاقتها الميتافيزيقية المتأصلة ، (في حدود معلومة)

بالزمان ، وبالطبيعة ، وتتميز هذه المحاولة بشيكل أوضـــح ، في رفضها الفصل بين قوى الفكر في الحياة ـ بما فيها الفكر الفلسفي ـ وبين الاعباء التى يقتضيها التصـــدي للمشاكل الماثلة ، ولو أننا التزمنا بهـــذا النهج ، لتبينت لنا ـ من هـــذا المدخل ـ الطبيعة الاصيلة للاشياء ، أو القضايا المتعلقة بالتجربة العادية » (٩) •

وقد تميز الادب الاميريكى ، كما تميز التراث الفلسفى ، في أزهى عصوره ، بمثل هذا التركيز على الاشياء ، أو هذه المسائل الخاصة بالتجربة العادية ، كما تميز أيضا ، بالشـعور بالانتماء الوطنى •• وقد تعرض التراث الاميريكى في العصر الوسيط ، وقبل ظهـور الفن المعاصر ، والفكـر الوجودى ، بزمن طويل ، لمخـاطر طمسه ، في غمرة التحذيرات من التطرف العقائدى ، والدعوة الى تخليص الروح الخ •• ونحن كشعب •• نعلم أن الشيء المقدس ، والشيء الملعون ، والمســـتقر والاحتمالى •• كلها وجوه مختلفة لشيء واحد •• أو لحدث واحد •• أو لموقف واحد •• واننا على الرغم من قوتنا الهائلة ، فقد اكتنفت مســيرتنا ، في تاريخنا الحديث ، بالاحداث ، المتوقعة ، أو غير المتوقعة ، والمفاجئات ، والكوارث ، والمشـــاكل الجانبية ، والانجازات التى تحققت بها آمالنا فقط ، ولا يمكن على وجه اليقين ، أن يخلو العالم الجديد من تاريخ كهذا ، ثم أن العودة الى التراث الاميريكى ، نعتبر من أشد المخاطر ، التى تهدد حياة الانســـان ، وابداعه ، وثقافته ، والا كان ذلك بمثابة استخدام شيء مستعمل ، سبق لغيرنا أن استخدمه ، ثم استغنى عنه ، بما لديه من البرامج التى خططها •

ولذلك فان ثمة معونة واحدة يمكن لامريكا ، أن تقدمها للعالم الجديد ، وهى أن تحذره من كل أشكال المعونات ، حتى تلك التى تنطوى على دوافع طيبة ، وذلك لان فعالية التجربة على النحـــو الذى تتم به حاليا ، في مجـال الثقافة ، هى التى ســـتكشف له ، بالتأكيد عن اسلوب الحياة الواعدة في المستقبل •

وليست المسألة ، التى يهمنا أن نتصــدى لها ، هى الرؤية الفلسفية لعالم جديد ، ولا الرؤية الامريكية لهذا العالم ، وانما الاجدر بنا أن نركز على الابعاد الثقافية للثقافة الامريكية ، التى تبشر بأن تصــبح من العوامل الفعالة في تكوين العالم الجديد •• وذلك فان خير ما نقدمه ، في هذا الســبيل ، من صــور التحليل التفصيلية ، ما تحقق لنا من الافتراضات ، في تاريخنا الثقافي ، والتى نعرض لها هنا ، في سبيل بحث أعمق وتحقيق أدق ، نرجو أن نرســم الطريق الى حياة أفضــل ، في المســتقبل ، وهانحن نستعرضها في تسلسل تفصيلى ، مجتزئين منها بالبيانات التالية :

١ ـ التعدد •• باعتباره خاصــية ايجابية ، لا تتعارض مع ظروف الانســان •

ولايقصد بالتعدد ، أن يكون من ناحية الاجناس ، أو السلالات ، أو النواحى الدينية ، أو الاجتماعية ، أو الحسية أو الجمالية الخ •• وانما يقصد به أن يكون مزية من المزايا الاساسية والفعالة للحياة الانسانية •• وذلك أن أى شــكل من أشــكال الوحدة ، مهما يكن مرغوبا في الاطار الفكر ، فانه غالبا ما يتم بالاكراه ، ولهذا ، اذا كان التعدد يفتقر الى الوضوح ، فان الوحدة تفتقر الى التعاطف ، فضلا عن أنها بســبب ما يكتنفها من النوايا المغرضــة ، فغالبا ما تفقد قدرتها على بلوغ الغاية منها •

٢ ـ الاقليمية من ناحيتها الايجابية •• ذلك أننا نعرف بيقين ، أن التفكير في عصرنا الحاضر ، بمفاهيمنا وحــدها ، أو بمفهــوم الجنس أو القومية التى ننتمى اليها ، يعتبر بمثابة قطع الصــلة بين الاصل والفرع •• ذلك أننا ما لم نشــعر ، ومالم نفكر بعمق ، في تجاربنا الوثيقة ، فأى فرصة اذن يمكن أن نتلمســها في تجربة شــمولية ؟

وقد تعلمت أمريكا درسا قاسيا في القرن العشرين ، بأن الاكبر

.. لا يعني أنه الافضل ، وعرفت معنى قدسية الجوار ، وعلى هذا النحو مضت الشعوب في تجاربها الاقليمية في اطار الثقافة الشدونية .

٣ ـ انه مع كل خطوة الى الامام ، ستكون هناك خطوة جانبية ، ان لم تكن ، الى الخلف .. ذلك ان الحياة لا نمضي قفزا ، على خط مرسوم ، وانما تتشابك عبر علاقات معقدة .. وهذه أمريكا المعاصرة ، التى كرست نفسها للعلم ، وللتكنولوجيا ، قد تعلمت أخيرا وببطء أن الحلول الجذرية ، قد تخفى في طياتها ـ مع ذلك ـ قنابل زمنية ، معدة للانطلاق في حينها ، عبر الاجيال .. لان ما يتحقق خلال فترة زمنية معينة ، يعتبر في الواقع ، بمثابة اعداد لما ستتمخض عنه سنوات قادمة .. وان أى وباء يصيب جيلا ، هو أثر لاعمال الجيل الذى سبقه ، وكما عرف الاغريق منذ القدم ، وكما اكتشف الامريكيون الآن علميا ، فان الوقت من ذهب ، وان من الحكمة أن ألا يقتصر تفكيرنا على مفهوم أغراضنا أو أهدافنا وحدها فقط ، وانما يجب أن ندرك أيضا ما تنطوى عليه علاقاتنا .

٤ ـ وأخيرا فان فعالية المضمون الذى ينطوى عليه تاريخ الثقافة الامريكية ، تقتضي التعامل مع التاريخ ، وفقا لآخر مفهوم له ، وحتى لو غابت عنا هذه الحقيقة ، فان الثقافة الامريكية تعتبر جوهرة الايديولوجية ، وخاصة تلك التى تتعلق بما بعد الحياة .

وقد كان مذهب كالفن يمتد بجذوره أصلا الى العبرية ، أكثر مما يمتد بها الى الاناجيل المسيحية ، وكان من مصلحة أمريكا ، أن تنقذ تجاربها ، مهما كلفها ذلك من الوقت خاصة واننا شعب ، ذو طبيعة متشككة ، في الحلول النهائية وفي الفلسفات التاريخية ، التى استطعنا بمبادئها أن نحدد المحصلة النهائية لها ، ورغم اننا نتخلف ، ونضيع الوقت ، في تكاسل بين مختلف التعاويذ الدينية التى تستغرق حياتنا ، فلا يبدو لاحد أن يتقدم الصف .

وصحيح أننا لو انطلقنا في دائرة التعدد ، فسنجد فيه الدواء السحري الذي يعالج كل عقد الآخر ، وسنحقق للجزء في نطاق ما نحققه للكل ، ولو أردنا الصراحة ، لقلنا أننا وان كنا نؤمن بالعلاج ، وبالتطور الى أفضل ، الا أننا نصر على الشك في الوصول الى حل نهائي جاهز أو بعبارة أخرى . نخدع أنفسنا بالتظاهر بأننا نسير في الطريق الوحيد ، وهو فلسفة التاريخ ، من أجل ثقافة عالمية متعددة .

واذ تكتمل الحلقة في هذا البحث ، يقتضينا ذلك أن نقول أن الارض واحدة ، ولكن الشعوب متعددة .. فما هو العالم الجديد ، الذي يمكن أن يصنع نفسه ؟ .. ذلك أن الوعي الذاتي الذي تتحلى به شعوب هذا الكوكب ، يتميز بأبعاده العريقة شديدة العمق ، بينما نتقلب نحن من خلال تصنيف أنفسنا ، بين التمركز الذاتي ، وبين التفتت الكوني ، وربما كانت أحسن ، استراتيجية لنا — أو رؤية ان شئت — هي ان نهيء الشراع ، وان نفكر بالمفاهيم الارضية ، مع التطلع الى الآفاق الكونية .. على نحو ما يدعونا اليه الـ « ثورو » الشاعر امريكي ، ويتنبأ به لنا من تحقيق ثقافة جماعية ، تظللنا في المستقبل .. فلنستمع اليه يقول :

« كل الاشياء تدعو سكان هذه الارض

أن ينتفضوا بحياتهم الى حيث الآفاق العالية

وأن يواجهوا ما يترقبونه لوطنهم

هكذا يريدنا الشاعر أن نواجه ما نترقبه لوطننا ، ومع ذلك

فلا يجب أن ننسى التجربة الاميركية ، وأن نترقب المزيد ، والمزيد .. وها هو الشاعر العالمي الشهير ، « ت.س. اليوت » بينما ، يتغنى بكلمات ، يحسن أن يستمع اليها العالم الجديد بعناية ، حيث يقول اليوت في قصيدته الاميركية :

ليس ثمة غير النضال

لنستعيد ما فقدناه

لكي نجد ، ثم نفقد ما وجدناه ، مرة بعد مرة

والآن ، وتحت ظروف تبدو غير مواتية

ربما لن تكون ثمة هزيمة .. ولا انتصار (٣٠) .

هذا .. وليس لدينا ـ فيما نراه ـ غير أن نحاول فقط ، أما ما يحدث بعد ذلك ، فليس من شأننا ، وانما كل ما هو من شأننا ، أن نرتفع بأنفسنا فوق مشاكل العالم الشخصي الجديد ؛ لأن العالم الجديد ، ليس عالما يراد اكتشافه ، وانما هو عالم يجب أن يبنيه الجميع ، من أجل الجميع .

الهـــوامش

(١) والت هوتمان ـ اوراق الحشائش (نيويورك الحديثة ١٩٢١)

(٢) رالف والدو ايمرسون « المنهج الاميريكى » (من أعماله ـ بوسطون ١٩٠٤) .

(٣) رالف والدو ايمرسون « الطبيعة » .

(٤) ك لويس سمبســون « كاليفورنيا ، في نهاية الطـريق المفتوح » ـ ميدل تاون ـ جامعة ويسليان ١٩٦٣ .

وهناك في الخلف يقف والت هويتمان

حيث السفينة الاسطورية ، تحمل الملك والدوق

والمجداف الابيض في مرســاه

يواجه الصخرة .. فاذا استدار ، واجه العربات .

(٥) سودنى أ . ميد « الشعب الاميريكى » في المكان ، والزمان والدين ـ التجربة الحيوية ـ (نيويورك ١٩٦٣) .

(٦) بيرى مللر « رحلة لمجاهل الموحشة » (كمبردج ـ جامعة هارفارد ١٩٥٦) .

(٧) جون ديوى « حاجتنا الى اكتشاف الفلسفة » في جون ج . ماك ديرموت .

(٨) ويليـام جيمس ـ « متنوعات في التجــربة الدينيــة » (نيويورك ١٩٠٢) .

(٩) جون ديوى « التجــربة والطبيعــة » ـ طبعة ثانيــة (لاســال ١٩٢٩) .

(١٠) ت.س. ايليوت (لندن فابر وفابر ١٩٤٩) .

القسم الرابع

أصداء عامة

(1)

في السياسة

مذهب الحرية

بقـــــلم

روناالد دوركين

استاذ فقه القانون ، بجامعة اكسفورد ، بانجلترا ، واستاذ القانون بجامعة نيويورك .. قام بالتدريس بجامعتى هارفارد ، واكسفورد ، وأهم أعماله الحديثة « اقتضاء الحق جديا » .

سأتناول في هذا المقال ، نظرية الحرية ، وماذا يقصد بها ..
وان كان ثمة مشكلة ، غير مباشرة تعترضنى في هذا الصدد ، ذلك أن البحث يفترض وجود حرية بين عامة الشعب ، بينما قد نفاجأ برأى مخالف ، يقول أين هى الحرية ؟

وقد اتخذ البعض أخيرا ممن يسمون أنفسهم « أحرارا » بعض المواقف ـ وأحيانا قبل حرب فييتنام ـ وشكلوا من بينهم ، مجموعة بهذا الاسم ، تنادى بقسط أكبر من المساواة الاقتصادية ، وبالوطن العالمى ، وبحرية القول ، والغاء الرقابة ، وبقسط أكبر من المساواة بين الاجناس ، وعدم التمييز بين الطوائف ، والفصل التام بين الكنيسة والدولة ، وبضمانات اكبر للمتهمين ، في اجراءات الاتهام ، وبعدم تجريم الجرائم الخلفية ، وخاصة الاجهاض ، أو الاتفاقات الجنسية بين المراهقين ، . والمطالبة بضمانات ضد اساءة استعمال سلطة الحكومة المركزية ، فيما يتعلق بتحقيق هذه المطالب .

هذه هى ، بالتعبير الدارج ، قضايا الحرية ،

وقد تميز هؤلاء الذين تصدوا لهذه المطالب ، عن غيرهم من رجال حزب كبير ، يتبنى الفكر السياسى ، ويمكن تسميته بحزب المحافظين . والذين يتخذون موقفا مخالفا ، لكل قضايا الحرية الكلاسيكية ..

على أن هناك من الاحداث ، ما دعا الى السؤال حول ما اذا كان لمذهب الحرية ، نظرية سياسية متميزة .. وقد تمثل واحد من هذه الاحداث في .. الحرب .

وكان « كينيدى » ورجاله ، يسمون انفسهم « أحرارا » ..
وكذلك فعل « جونسون » الذى ضم اليه رجال « كينيدى » ، وأضاف عليهم ، أحرارا آخرين من أنصاره .. فلو أننا نظرنا الى الحرب باعتبار أنها حدث غير انسانى ، يتنافى مع فكرة الحرية باعتبار

أنها الضمان للانسانية ، لكان بوسعنا أن ندلل على أن جماعة « البائدى » وماكتمارا ، وروستو ... كانوا أحرارا مزيفين ، وأنهم ضحوا بمبادىء الحرية ، في سبيل الاحتفاظ بسلطاتهم الخاصة.. ، أو أنهم كانوا أحرارا غير مختصين ، لم يفهموا ما تقتضيه مبادىء الحرية ، من الامتناع عن فعل ما فعلوه ... ولو أن كثيرا من النقاد ، خلصوا الى نتيجة مختلفة ، فحواها أن الحرب قد كشفت العلاقات الخفية بين الحرية .. وبين الاستغلال ، وذلك انه بمجرد أن وضحت هذه العلاقات ، كان الرأى قد وضح معها ، فيما تنطوى عليه من الظواهر الاستغلالية في الداخل والخارج على السواء ، كما تأكد الظن بأن الخيط الذى يصل بين الحرية ، والرجعية ، لا يعدو أن يكون خيطا وهميا .

ومن جهة أخرى .. بدت أصداء الاحداث السياسية ، كما لو كانت ، لم تعد تفرق بين مواقف الاحرار ، ومواقف المحافظين ، الى حد أن بعض القضايا ، كقضية حماية البيئة من التلوث ولو كانت على حساب التنمية الاقتصادية ، وما يترتب على ذلك من البطالة الخ .. أثارت التساؤل حول ما اذا كانت تعتبر - مثلا - قضية ليبرالية .. أم لا ؟.. ومثل ذلك أيضا .. قضية حماية المستهلك والتى تدعو الى المساواة ، بين المستهلكين ، سواء كانوا من الليبراليين (الاحرار) أو كانوا من المحافظين ..

بل ان كثيرا من الجماعات المختلفة - عدا المنادين بحماية البيئة ، أو حماية المستهلك - يعارضون الآن ، بالعقلية النامية ، والتى تفترض ، أن تعمل الحكومة - ضمن أهدافها الهامة - على تحسين الثروة والانتاج القوميين في البلاد .. هذا الى جانب ما أصبح من الامور المعتادة ، لدى بعض الجماعات الصغيرة ، في مطالبتها بالمزيد من الرقابة على القرارات السياسية ، لا يهدف الوصول الى قرارات أفضل ، ولكن استجابة لما تفرضه هذه القرارات

المحلية ، من العلاقات السياسية الشخصية . والتهاون المتبادل لحساب هذه الجماعات .

فالمعارضة لمجرد المعارضة ، وكذلك المعارضة في مركزية السلطة .. تبدو وكأنها ، نابعة من فكر ليبرالي ، لان من تقاليد الليبراليين (الاحرار) أن يعارضوا في تضخم الاعمال الكبيرة ، مع الاصرار على المطالبة بتعزيز مبدأ المساواة .. ولكنهم مع ذلك يدينون ، استراتيجيات التنظيم المركزي السياسي ، والاقتصادي ، الذى سارت عليه البلاد منذ قانون « نيوديل » ، مفضلين عليه ، وضع ستراتيجيات حرة متميزة .

ومن جهة ثالثة .. وكنتيجة لذلك ، أصبح السياسيون أقل حماسا من ذي قبل ، لتسمية أنفسهم « أحرارا » .. أو «محافظين» .. وأكثر ميلا الى الربط بين المواقف السياسية ، التى كانوا يعتبرونها محافظة ..

وهذا هو الرئيس « كارتر » ـ على سبيل المثال ـ يتخذ مواقف ، يبدو بعضها ، ليبراليا (أو تحرريا) كما في مسألة الحقوق المدنية .. ويبدو بعضها الآخر « تحفظيا » كما في موضوع تحقيق التوازن في الموازنة القومية ، حتى بالنسبة النفقات اللازمة لتحسين برامج الرخاء .. الى حد أن عددا من المعلقين ، يرجع نجاحه غير المترقب ، الى قدرته الفذة على الاختراق في العمق بين المناهج السياسية ، بهذا الاسلوب .

وقد ظهرت في بريطانيا أمثلة هذه الحالات الجديدة ، في الربط بين المواقف القديمة ، حتى أن حكومة العمال الاخيرة لم تعد ، أكثر «تحررا» (أو ليبرالية) من حزب التورى ، فيما يتعلق بموضوعات الرقابة .. بل ، ويندر أن تكون أكثر تحررا في مسائل الهجرة ، والاجراءات الامنية (البوليسية) .. بينما وضح أن المواطنين ،

قد اتخذوا أيضا ، من جانبهم مواقف مناهضة ، في منشوراتهم حتى أن الكثير ممن يسمون أنفسهم أحرارا الآن ، يؤيدون القضايا التى جرى العرف على اعتبارها من الموضوعات الرجعية ، وهكذا صار ، يدعى من « الاحرار » تلقائيا ، كل من يدعو الى الحد من السلطة الوطنية التنفيذية •

وصحيح أن السياسيين ، والمحللين ، ما يزالون ، يستخدمون المناهج القديمة ، حيث تجرى بينهم المناقشات ـ مثلا ـ فيما اذا كان كارتر « واقعيا » أم ليبراليا •• وبعضهم (مثل جـورج ماك جيفرى في اجتماع أخير للديموقراطيين) ما يزال يصر على التحدث عن « الليبراليين » (الاحرار) الأمريكيين ، وان كانت الاحـزاب تبدو ، متكلفة ، في مواقفها التى تصطنعها أكثر مما ينبغى •

وأود أن أدلل هنا ، على أن ثمة ، نظرية المساواة ، سأطلق عليها ، النظرية الليبرالية للمساواة ، والتى تعتبر ـ فيما يبدو لى ـ عصب المذهب الليبرالى ، غير أن ذلك ، يقتضي أن يكون لهذا المذهب ، شكله الرسمى ، التزاما بما تقتضيه الاخلاق السياسية ، حتى يخول لنفسه الحق في التحدث عن مبادئه الاساسية •• الا أن التطورات لا تنبىء بشيء من ذلك ، بينما هو يبدو أنه يعبر عن فكرة بديلة تثير الشكوك حولها ، وذلك أن :

« كلمة ـ الليبرالية ـ قد استخدمت منذ القرن الثامن عشر ، لتعبر عن عدد من الكتل المتمايزة للمواقف السياسية ، ولكن دون أى تشابه يذكر من حيث المبدأ ، بين الكتل المختلفة التى انضوت تحت اسم « الليبرالية في أزمان مختلفة » •

أما السبب الذى يفسر لنا •• لماذا تشكلت الكتل المختلفة ، في ظروف مختلفة •• أو لماذا سميت « ليبرالية » ؟ •• فلن نجده في البحث عن مثل هذا المبدأ •• وانما يجب ـ بدلا من ذلك ـ أن نبحث

عنه في الاحداث المعقدة عبر التاريخ ، والتى لعبت المصالح الشخصية لبعض الجماعات دورا فيها ، فضلا عن انتشار أو ظهور بعض المفاهيم السياسية ، بالاضافة الى عدد آخر من العوامل العارضة .

ولقد تكونت كتلة ، كهذه الكتل ، لسبب من هذه الاسباب ، في ظل قانون « نيوديل » وارتضت أن تقصر دعوتها ، على قبول قدر قليل من المساواة في سبيل الحصول على المزيد من الاستقرار ، الاقتصادى ، الكثير من الحرية المدنية ، والسياسية ، للجماعات التى تكاتفت حول تحقيق هذه الاهداف .. وعلى هذا النحو ،تكونت الفكرة الليبرالية المعاصرة ، من مضمون ما تضمنته هذه التشكيلة من الاغراض السياسية .

على أن القوى التى تشكلت ، وتكالبت معا على الانضواء تحت هذه التشكيلة ، ما لبثت أن تشتت في شعاب متفرقة .. فرجال الاعمال - مثلا - يرون الآن ، أن العناصر المختلفة في هذه التشكيلة ، وخاصة هؤلاء الذين يدعون الى الاستقرار الاقتصادى ، تعمل أكثر ما تعمل لمصلحتهم .. بينما انتهى العمال من البيض ، الى رأى بأن المساواة الاقتصادية ، والاجتماعية ، بين الاقليات من الاجناس المختلفة ، تهدد مصالحهم الخاصة .

وهكذا كان استخدام الحرية ، من جانب المتلهفين فقط (ولو بصفة اساسية) على تحقيق المساواة الاقتصادية المحدودة ، وفقا لقانون « نيوديل » ، بل واستخدمها أيضا ، المتمردون على الاوضاع الاجتماعية ، والذين يهددون النظام الاجتماعى ، والسلام العام ، الذى لم يكن لدى الليبرالى القديم أى مطلب بصدده .

وكان للمسألة الاسرائيلية ، واعتداءات السوفييت ، على حرية الفكر واضطهاد المفكرين ، أثره لدى الليبراليين القدماء ، في عدولهم عن موقفهم السابق ، في التسامح مع الاتحاد السوفيتى ،

وتفاصيلهم عن توسيع نفوذه .. وهكذا .. لم تعد لليبرالية ، في قانون « تيوديل » – كمجموعة مواقف أو أوضاع سياسية – أية قوة سياسية مؤثرة ...

حتى لو تشكلت في المستقبل ، أية كتلة ليبرالية جـديدة ، يمكن أن نتحاور من خلالها ، مواقف المؤيدين ، أو المعارضين لها .. أو لم تتشكل .. فان ذلك لم يعد له أية أهمية تذكر ، لان الكتلة الجديدة سواء سميت أو وصفت بالليبرالية ، أو لم توصف . فان يكون لعلاقاتها المبدأية ، أهمية كبيرة .. ومع كل ذلك ، فان فكرة الليبرالية ، كنظرية سياسية ، تفجرت منها مجموعة من القضايا الليبرالية ، ما تزال لغزا يفتقر الى قوة تفسره .

وذلك مطلب ، يشك كثيرا في تحقيقه ..

ومع ذلك ، فاننا نلاحظ تحولا في مجموعة الافكار الليبرالية ، نستطيع أن نتلمسه فيما يتضمنه أى برنامج سياسي متكامل ، يقوم عادة على عنصرين :

أولهما : عن الاوضاع السياسية الدستورية . والتى تتسم بما لها من القيمة الذاتية .

والثانى : عن الاوضاع الطارئة ، التى تتحدد قيمتها من خلال استراتيجية يتم وضعها ، بهدف استكمال الاوضاع الدستورية (١)

ولقد انطلقت الآراء التى تشكك في مجموعة الافكار الليبرالية ، بمقولة لا تستند الى أى أساس من أسس الاخلاق السياسية ، على الاطلاق .. وانها – كمجموعة – قد تكونت عرضا ، والتأمت بعضها بالبعض ، بدافع المصالح الفئوية لاعضائها .. بينما تدور الحجج التى أثيرت ، ردا على هذه الآراء ، حول تأكيد بنائها – من الاصل – على الاسس الاخلاقية ، وانها اذا كانت قد انحرفت الى المدى الذى بلغته في انحرافها ، فذلك يرجع الى أنها كانت أقل وضوحا ، مما كشفت عنه الاوضاع التى تفجرت منها ، والتى أوضحت أسسها

الاخلاقية بضرورة أفضل .. وكان صدور قانون «نيوديل» الليبرالى ، أثرا لما تكشفت عنه هذه الاوضاع ، (وليس نتيجة لاى شرخ في الاخلاق السياسية الاساسية) فضلا عن أنه يرجع الى ما وقع من التغيرات التى طرأت في مجال الفكر ، والى الظروف التى دعت الى الشك حول ما اذا كانت الاستراتيجيات القديمة تسير على النهج الصحيح في دعم الاسس الاخلاقية ..

ولو صحت هذه النظرة – المختلفة – فان الفكر الليبرالى ، لا يعتبر ، خرافة ، في اطار الاخلاق السياسية الاساسية ، وليس هذا فقط .. بل انه يصبح ضروريا ، فيما يقتضيه التقدير الملائم للتاريخ المعاصر ، وللتحليل المطلوب للحياة السياسية المعاصرة..

ولعلنا نستخلص من هذه النتيجة ، ما يجب أن يوجه بالدرجة الاولى ، الى هؤلاء الذين ، ما يزالون يعتقدون في أنفسهم ، انهم أحرار (ليبراليون) وان كان ذلك يستوجب أيضا ، أن نعى مايقوله خصوم الليبرالية عنها ، أو على الاقل ، هؤلاء الذين يصفونها بأنها ، مستغلة ، وهدامة للقيم الاساسية في المجتمع ، أو أنها من بعض الزوايا الاخرى ، تتسم بالجموح الخ .

ولم يكن المعارضون ، أقل وضوحا من المؤيدين،فيما استوجب انكار الفريقين من أن التسوية التى قضي بها قانون « نيوديل »، لا تعدو أن تكون مجرد تسوية عارضة ، بقصد التوفيق بين الاوضاع السياسية .

على أننا – طبعا – لا نستطيع أن نقرر ، ما اذا كانت نظرة الشك ، الذى اكتنف هذا التقويم – المختلف – ستظل قائمة ، الى أن نقدم منه ، شيئا من الرؤية النظرية ، حول أى العناصر ، التى تتضمنها ، التشكيلة الليبرالية ، يعتبر عنصرا أساسيا ، وأيها يعتبر عنصرا اشتقاقيا .

ومن سوء الحظ ، أن الاحرار (الليبراليين) وخصومهم ،

اختلفوا ، سواء حول العناصر الاساسية ، أو العناصر الاشتقاقية (الفرعية) أو فيهما معا ..

وكثيرا ما يردد خصوم الليبرالية - مثلا - ما يأخذونه على الليبراليين ، من أنهم ينحازون لنظام التنمية الاقتصادية ، والنظام البيروقراطي ، ويؤيدون انشاء الصناعات اللازمة للتنمية ، ويدعون الى شكل للحياة ، تسخر فيه التنمية ، لحسابه خاصة .. وهو الشكل الذي يشجعون فيه على المنافسة ، والفردية ، والاشباع المادي .

والواقع أن بعض السياسيين ، ممن يعتبرون من الاحرار النموذجيين ، من أمثال « هوبرت همفرى » و « روى جنكينز » يساندون الدعوة الى التنمية الاقتصادية .. لكن هل تعتبر هذه المساندة ، موضوعا لمبدأ أساسي من مبادىء الليبرالية ، لمجرد أنها ترتبط في بعض جوانبها بمذهب المنفعة ، الذي يجعل منه ذاته هدفا للخير العام ، يعلو على غيره من أهداف الرفاهية ؟

و ذا كان الامر كذلك ، فان انفصال عدد من الاحرار (الليبراليين) عن الدعوة الى التنموية ، تثبت صحة النظرة المتشككة ، التى تصف الليبرالية بأنها كانت مجرد تحالف وقتى ، وعارض بين أوضاع سياسية ، لا علاقة بينها .. وأنه انتهى الآن .. فهل نعتبر التنموية ، مسألة فرعية منبثقة من استراتيجية قائمة داخل النظرية الليبرالية (وذلك محل نظر) قصد بها - الحد من عدم المساواة الاقتصادية ، مثلا ؟.. وانها - من ثم - قد تكون هي التى أثارت الخلاف بين الليبراليين ، بعضهم مع البعض ، وان لم يؤد - هذا الخلاف - الى انقسامهم ، أو يحدث أزمة بينهم ؟

ولن يكفى جوابا على هذا السؤال ، أن نشير مجرد اشارة ، الى الحقيقة الواقعة ، والتى تقول أن عددا من هؤلاء الذين يسمون أنفسهم « أحرارا » ، قد أيدوا - مرة - التقدم الاقتصادى بحماس

أكبر ، مما يفعلونه الآن .. بل وأكبر من أن يوصف به العلاقة المندية ، بين الامبرالية ، وبين الليبرالية .. وهى علاقة يكفى لاثباتها ،أن نذكر أسماء الرجال الذين يسمون أنفسهم أحرارا .. رغم أنهم ، هم المسئولون عن حرب فيتنام .. وانما الاسئلة الحيوية ، التى يجب أن تطرح هنا .. هى تلك التى تتناول العلاقة النظرية ، وتشير ببساطة الى التاريخ ، حيث لا نرى داعيا – على الاقل – لان نشير ، دون جدوى ، الى أى افتراض ، نفترضه حول طبيعة هذه العلاقة .

على أن ثمة سؤالا كهذا ، تجب اثارته ، حول الاثر العام الذى نشأ عن العلاقة بين الرأسمالية ، وبين الليبرالية .. ذلك لان الواضح – يقينا – أن الذين يسمون أنفسهم أحرارا سواء في أمريكا ، أو في بريطانيا ، كانوا متلهفين على انشاء ما يعرف باقتصاد السوق ، وهو نظام يتمتع بقسط أكبر من الحرية ، في أعماله ونشاطاته ، وانتاجه ، أو في العمل على دمج السوق الاقتصادى الجماعى ، بدلا من اقتصاد آخر للسوق في ظل نظام اشتركى مفتوح .

هذا هو الادعاء المعروف ، فيما يقال من أنه لا يوجد أى اختلاف جذرى ، بين الليبراليين وبين المحافظين ، على صعيد السياسات الغربية .. بينما يثور الخلاف (مرة أخرى) بين الآراء ، حول العلاقة بين الرأسمالية ، وبين الليبرالية ، فيما يتعلق بما يقال من أن الاوضاع الدستورية ، في قانون « نيوديل » الليبرالى،تفتقر الى تقرير مبدأ حرية الاستثمار ذاته ، فضلا عن مبادىء أخرى للحرية ، لا تتوفر الا في اقتصاد للسوق . يقوم على أسس نظرية .

واذا كان ذلك ، فان أية ضغوط على السوق ، قد يوافق عليها « الليبرالى » خلال عملية اعادة التوزيع ، أو التنظيم ، أو الاقتصاد المختلط ، باعتبار أن ذلك – في رأيه – هو ما يقتضيه الامتثال

المبادىء الاساسية الليبرالية ، والتي قد يكون المرجع فيها الي الضرورة العملية ، التى تهدف إلى حماية الاساس البنائي ، من التعرض للثورة .. هذا الى أن القول بأن الخلافات الايديولوجية بين المذهب الليبرالى ، وبين مذهب المحافظين ، خلافات تافهة ، قول يفتقر الى دليل يقوم على كشف الحقائق .. فاذا خال للبعض أن يترك الرأسمالية برمتها ، فلن يطول به الوقت حتى يتحول الى « نيبرالى » .. على نحو ما فعل غيره من النيبراليين السابقين ، مما انتهى ، بالليبرالية - كقوة سياسية - الى التصدع .

على أنه وان لم تكن الرأسمالية - بالعكس - فرعا مشتقا من قانون « نيوديل » الليبرالى ، فانهـا مع ذلك ، تحظى بشيء من الشعبية ، بين الليبراليين ، لانها في نظرهم (خطأ أم صوابا) أفضل الطرق التى تساعد على تحقيق أهدافهم الاساسية المختلفة .. ويمكنهم بعد ذلك أن يختلفا فيما بينهم ، حول ما اذا كانت حرية الاستثمار ، ستكون في مأمن في ظل الظروف الجديدة وبدون انقسام عميق ، وبدون أزمات نظرية ، كما قدمنا .. حتى وان ظلوا على خلافهم الايديولوجى العام ، مع المحافظين ، ولكننا مع ذلك يجب (مرة أخرى) أن نعير التفاتنا ، الى المسألة من ناحيتها النظرية ، لكى نؤصل الفروض التى تواجه الواقع السياسي .

هذان الامران - علاقة الليبرالية ، بالتنمية الاقتصـادية ، والرأسمالية - يتعارض كل منهما مع الآخر ، لكننا نستطيع أن نحدد المشاكل المتماثلة ، للتمييز بين ما هو أساسي ، وبين ما هو استراتيجى ، في كل من أركان التسوية التى قضي بهـا قانون « نيوديل » الليبرالى .

والنيبرالى .. يدعو الى حرية القول .. لكن .. هل حـرية القول لها قيمة أساسية ؟ أو هل هى الوسيلة الوحيدة ، لبلوغ أى هدف آخر ، مثل الكشف عن الحقائق (كما يقول ميل) أو اختبار كفاءة الاداء الديموقراطى ، (كما يقول مايكل جون) ؟

والليبرالى لا يوافق على أن تكون الطريقـة التى تتم بهـا حماية الاخلاق ، من خلال قانون العقوبات ... فهل يعنى ذلك .. أن الليبرالية ، تعارض فى تكوين مجتمع يقوم على أساس من الشعور المشترك بالتكافل ؟.. أو أنها تنظر فقط ، نظرة عدائية ، الى الطريقة التى يزج بها قانون العقوبات لحمـاية الشـعور الاجتماعى المشترك ؟

بدا .. ولا بد لى أن أنبه - بغض النظر عن أى تحوط غـير ضرورى - الى أن هذه الاسئلة ، لا يمكن أن تجد لها جوابا فوريا - آخر النهار - بمنأى عن حركة التاريخ ، أو بمنأى عن نظـرية التطور الاجتماعى .. ولكنها مع ذلك - أى الاسئلة - لن تتناقض مع حقيقـة الاصرار عـلى أن التحليل الفلسفى لفكرة الليبرالية ، يعتبر عنصرا جوهريا ، للمسألة كلها ذاتيا .

وعلى ذلك فان سؤالى الاساسي عن : ما هى الليبرالية ؟.. يصبح سؤالا ، قابلا للاجابة عليه ، على الاقل كمحاولة لازمة ، قبل أن نوجه بأسـئلة تاريخية أخرى أكثر صراحة ، تثيرها النظـرة المتشككة .. ولان سؤالى - فضلا عن ذلك - يتناول على لتحديد ، استيضاح ، ماهية الاخلاق التى تناولتها التسويات الليبراليـة الخاصة ، فى نصوص قانون « نيوديل » .

ذلك أن ثمة وجهة نظر معينة ، تتناول - فى تصورى - الدور الذى تلعبه النظـرية السـياسية .. وتفتـرض أولا ، أن تكون الليبرالية قائمة على بعض عناصر الاخلاق السياسية الدستورية ، والتى وإن ظلت بعض الوقت ، على شكلها البدائى ، الا أنهـا ، استمرت بفعاليتها ، كعامل مؤثر ، فى الحياة السياسية ، كمـا تفترض . ثانيا .. أن تكون القوانين الليبرالية المتميزة ، قـد صدرت استجابة ، لما تمسك به هؤلاء الذين تحـركوا - لسبب أو لآخر - تحت ستار الاخلاق الدستورية متأثرين بتصـورهم الخاص ، عن الاوضاع الاشتقاقية ، باعتبار أنها لازمة لاستكمال

النظرية السياسية الليبرالية من الناحية العملية ، وهذا بالاضافة الى أن آخرين قد تحركوا ـ لاسباب خاصة بهم ـ وانضموا لتأييد ذلك التصور ٠

وقد أدى فشل هذه القوانين ، الى تفتيت الليبرالية ، نتيجة لما استبان فيما بعد من عدم فعالية الاوضاع الاشتقاقية المذكورة ، أو نتيجة لتغير الظروف الاقتصادية ، والاجتماعية ، بما أبطل فعاليتها ، أو نتيجة انسحاب حلفائها الذين كان لهم دورهم في هذه الفاعلية ، كقوة سياسية ، وسحب تأييدهم لذلك التصور ٠

ولست أزعم أن الاخلاق الدستورية ، في المذهب الليبرالى ، كانت القوة المؤثرة الوحيدة ، في صدور القوانين الليبرالية ، بل ولا أزعم أنها كانت أقوى العوامل المؤثرة ، في هذا الصدد ٠٠ لكنى أجزم بأنها ـ أى الاخلاق الدستورية ـ كانت تتميز بذاتها كعامل مؤثر ، بالقدر الذى يوحى بالفكرة التى أيدها كل من الاحرار «الليبراليين» ، وخصومهم على السواء ، كمبرر لقيام هذا المذهب من الناحيتين العملية والشعبية ٠

غير أن هذا المبرر ذاته ، هو الذى أظهر ـ الى مدى بعيد ـ أن الزعم بأن تصوير أى وضع خاص ، بأنه دستورى ، أو أساسى ، وليس فرعيا أو اشتقاقيا ، في أية نظرية سياسية ، سيضعنا أمام صورة معقدة ، ومتناقضة ٠٠ ومن هنا ٠٠ يدعونى التساؤل ٠٠ كيف أبدأ اذن لكى أقدم وصفا وفيا للاخلاق الدستورية في المذهب الليبرالى ؟ ٠٠ وهذا هو ما يجب أن يتوافر للاجابة عليه ، عدد من الشروط ٠٠ أوجزها فيما يلى :

(أ) أن نحدد الاوضاع التى توحى بالشعور ، ـ على سبيل الافتراض ـ بأنها ستكون من الاوضاع الدستورية ، التى تتضمنها البرامج السياسية الشعبية ، في ثقافتنا ٠ ٠ ولو انى لا أزعم ، اقتناعا ، أن بعض المبادىء الدستورية ، ـ اذا ما تفهمها الشعب ـ ستكون كافية لشرح القوانين والتسويات الليبرالية ٠٠ واذا قصدنا

أن أشير فقط الى أن ثمة مبادىء خاصة ، يمكن أن تساعد في شرح هذه القوانين على أساس أن الشعب قد استوعب فعلا ، هـــذه المبـــادىء .

(ب) أن ترتبط الاوضاع السياسية (التى وصفتها - بصورة عرضية - بأنها قضايا ليبرالية معروفة) بالتســوية الليبراليـة الاخيرة والواضحة ، ارتباطا كافيا ، بحيث يمكن النظــر اليها كأوضاع دستورية ، من خلال هذا التصور الشامل ، وبحيث ينظر أيضا - وفي نفس الوقت - الى الاوضاع الاشتقاقية ، أو الفرعية ، في ضوء هذا التصور ، باعتبار أنها أوضاع منبثقة فعلا عن الاخلاق الدســتورية .

(جـ) ان تحديد المبادىء الدستورية ، يجب أن يكون بالتفصيل الكافي ، بحيث يمكن تمييز الخلق السياسي الليبرالى عن غــيره ، من الاخلاقيات السياسة ، في المذاهب الاخرى .. فاذا قلت - مثلا - أن من الاخلاق الدستورية ، لليبرالية ، أن تلتزم الحكومة بمعاملة مواطنيهــا بالاحتــرام ، فان ذلك يعتبر بمثـابة تعميم لمبــدأ دستوري ، يحتاج الى التفصيل الكافي ، لانني برغم أن الليبراليين قد يوافقون على أن كل تصوراتهم تنبع من هذا المبدأ ، فقد يدعى المحافظون ، والماركسيون ، وربما الفاشيون ، نفس الادعــاء في نظــرياتهم .

(د) فاذا ما تحققت هذه المطالب الشكلية ، تكون الشروط قد استــوفيت بتمامها ، وتميزها بالكامل .. ومن ثم يكــون من الافضل ، أن نعمق من تفهمنـــا وتركيزنا ، بصدد المبـــادىء الدستورية ، التى تستجيب لهذه الشروط ، بدلا من التركيز عـلى التصور في عمومه ، لان الحالة الاولى ستكون أقدر على تفســير نفسها ، والتدليل على أن هذه المبادىء الدستورية ، تسبق القوانين أو التسويات الخاصة وتعيش بعدها .

على أن الشرط الثانى من الشروط المذكورة ، يفضلها .. في أنه يهدينا الى نقطة ابتداء تقتضي هنا أن نوضح ما يعتبر من الاوضاع السياسية ، في القوانين ، أو التسويات الليبرالية الاخيرة وهو الامر الذي يدعونى بهذه المناسبة ، أن أتحدث عن «الاحرار» (الليبراليين) باعتبار أنهم يؤيدون هذه الاوضاع .

وعلى صعيد السياسة الاقتصادية ، يطالب الاحرار بتذويب الفوارق بين الثروات ، من خلال برامج الرخاء ، وغيرها من أشكال اعادة التوزيع ، عن طريق الضرائب التصاعدية .. وهم يؤمنون بضرورة تدخل الحكومة في الاقتصاد ، تحقيقا للاستقرار الاقتصادى ، والسيطرة على التضخم والحد من البطالة ، وتقديم الخدمات التى لا يستطيع غيرها أن يقوم بها ..

غير أنهم مع ذلك يفضلون نوعا من التدخل البراجماتى المتوازن ، مع التدرج ، بعيدا عن التحولات الدرامية ، من الاستثمار الحر ، الى القرارات الشمولية ، الخاصة بالاستغلال والانتاج ، والاسعار ، والاجور ..

ويدعون الى المساواة بين الاجناس ، ويوافقون على تدخل الحكومة ، لتأمينها بالقوة ، سواء كان ذلك ضد التمييز (العنصرى) على المستوى العام أو الخاص ، في معاهد التعليم ، أو في الاقامة ، أو التوظف .. ولكنهم في نفس الوقت ، يعارضون الاشكال الاخرى للتنظيمات الجماعية ، التى تتقرر بقرارات فردية ، كما أنهم يعارضون في « تنظيم » الحديث في السياسة ، ومضمونه .. حتى ولو كان بهدف أكبر لحماية النظام الاجتماعى ، أو في « تنظيم » آداب الجنس ، حتى ولو صادف ذلك تأييد الغالبية الساحقة .

هذا الى أنهم ينظرون بارتياب الى القانون الجنائى ، ويلحون في الحد من النصوص التى تتناول آداب السلوك ، والتى تتسم بصورها المتناقضة ، كما يؤيدون الاجراءات التى تدين استدراج

المتهم الى الاعتراف بجريمته ، أو اكراهه على الاعتراف بها ، مما يجعل من الصعب التغلغل في أعماق المتهمين .

على أن ذلك لا يعنى أن كل من ينحاز الى أى وضع من هذه الاوضاع ، سيقبل ، بمقتضى ما يمليه عليه .. فهناك بعض الناس الذين يسمون أنفسهم أحرارا ، لا يؤيدون كثيرا من عناصر هذه المجموعة من المبادىء ، على حين أن كثيرا ممن يسمون أنفسهم المحافظين .. يؤيدون أغلبها ... وانما الذى يعنينا في هذا الصدد ، أن نجد معيارا ، نحدد على أساسه ، من هو الليبرالى ، ومن هو المحافظ .. ذلك أننا لا نستطيع في الواقع أن نهتدى الى خط واضح يفصل بين الفريقين ، على النحو الذى كانا عليه من قبل .

ومع ذلك فقد أغفلت بعض الاوضاع التى ثار حولها الجدل ، عن مجموعة القوانين الليبرالية ، من ذلك مثلا ، تأييد التدخل العسكرى في فيتنام ، أو الاتجاه المشترك ، في الوقت الحاضر الى تأييد حقوق الانسان في البلاد الشيوعية ، أو المطالبة بقسط أكبر من المشاركة في الحكم المحلى ، أو في حماية المستهلك ضد المستثمرين ، أو حماية البيئة ...

كما أغفلت أيضا ما ثار حوله الجدل ، بصدد انتشار المذاهب الليبرالية ، مثل شروط التمييز بين الاقليات ، في التعليم ، أو التوظف .. ولذلك سأكتفى بافتراض الاوضاع الليبرالية التى لا يكتنفها التناقض ، هى التي تتمثل فيها التسويات الدستورية الحقيقية ، فان صح قولى ، فان النظرية الخاصة بالمساواة ، تعتبر - فيما يبدو لى - الركيزة الدستورية ، التى تستند اليها هذه الاوضاع ، واننا يمكن من خلالها ، أن ندلل على أن ثمة وضعا يقتضي مناقشته ، باعتباره ، ليبراليا فعلا .

(٢)

فهل نجد خيطا مبدئيا ، يتواصل بين الأوضاع الليبرالية ، وتلك التى تميز هذه الاوضاع عن مثيلتها لدى المحافظين ؟

وثمة جواب معروف ـ ردا على هذا السؤال ـ وهو جواب خاطىء ، ولكنه على خطئه ، يوضح أمامنا ، الطريق ٠٠٠

ذلك أن الساسة الديموقراطيين ، يعترفون في ضوء هذه الاجابة ، بعدد من النظريات السياسية الدستورية المستقرة ، وأهمها النظريات التى تتعلق بالحرية ، وبالمساواة ٠

ومن سوء الحظ أن التعارض ، غالبا ما يقع بين الحرية والمساواة ، الى حد أن بعض الوسائل الفعالة التى تتخذ لدعم مبدأ المساواة ، تنطوى في اغلب الاحيان على التضييق من الحرية ، ولذلك فكثيرا ما يتوقف الحكم على سياسة الحكومة القوية ، على مدى ما تحققه من التوفيق بين النظريتين المتعارضتين ، بينما يختلف أثر هذا التوفيق باختلاف الطريقة التى يمارسها بها السياسيون ، وسائر المواطنين ٠

فالاحرار (الليبراليون) يميلون نسبيا الى مبدأ المساواة ، أكثر مما يدينون الى الحرية وهو العكس مما يتجه اليه المحافظون. ومن هنا يأتى التخلخل في التوازن بين الاوضاع الليبرالية على النحو الذى أشرت اليه ٠٠ وقد نشأت عن هذا التصور ، نظرية حول ماهية الليبرالية ٠٠ تشترك في نفس المبادىء الدستورية ، مع نظريات سياسية ، أخرى ، بما فيها ، النظرية الراديكالية ، ولذلك فهى تترك المجال للشك فيما تصدقه ، طالما أن الراديكالى حتى لو اهتم أكثر من الليبرالى بالمساواة ، بينما كان اهتمامه بالحرية أقل منه) ٠٠ فانه عندئذ ، لا بد وأن يتخذ بناء على ذلك ، موقفا مغايرا تماما ، من الراديكالية المتطرفة ٠٠ وهنا يدرك الليبرالى

القصا من نصفها ، في محاولة غير مضمونة ، للتوفيق بين وضعين متطرفين ، كل على نقيض الآخر ٠

وما من شك في أن السياسات الامريكية ،قد تتصف بالسفسطة ، حين تترك المجال مفتوحا لآراء دستورية مستقلة ، يشترك كل من الاحرار والمحافظين في تأييدها ، على السواء : مثـل الدعوة الى الاستقرار ، والامن ٠٠ بحيث ينتهى التوفيق الذى تصدر به قرارات خاصة ، الى صورة معقدة ٠٠ بينما انه اذا ظل عصب النظـرية قائما على أساس المنافسة الايديولوجية ، بين الحرية ، والمساواة ، كمبدأين دستوريين ، فانها لن تنجح ٠٠ لانها في المقام الاول ، ام تحقق الشرط الثانى (ب) (من الشروط التى وضعناها) آنفا (٠٠ فهى على أحسن الفروض ، تستجيب فقط الى عدد محـدود من المتناقضات السياسية ، التى تحاول تفسيرها ؛ في حين أنها ــ أى النظرية ــ تعنى بالمتناقضات اقتصادية ، لكنها لا تفيد ــ ان لم تضر ــ في حالة مثل تقارير الرقابة ، وخاصة فيما يتعلق بما تقتضيه نصوص القانون الجنائى عموما ٠

وثمة عيب اهم في هذا التفسير : لانه يفترض أن الحـرية ، تعطى « بالمقاس » كما اذا صدر قراران سياسيان ، كل منهمـا ينطوى على تقييد حرية أحد المواطنين ، وعندئـذ قد يقـال أن القدر الذى حرم منه هذا المواطن ، في القرار الخاص به ، أكبر ، أو أصغر من القدر الذى حرم منه الآخر ، في القرار الآخـر ، وذلك افتراض لا بد منه ، والا كان القول بأن فكرة الحـرية ، والا كان القول بأن الحرية تعتبر مبدأ دستوريا ، سواء في البناء السياسي الليبرالى ، أو المحافظ قولا لا يستند الى أى أساس ٠

بل أن غلاة المحافظين ، ينظرون الى الحرية ، بالمنظار الذى يوجهونها به ، وفق رغباتهم (ولو الى طرف المدينة ، في طريق لبكسنجتون ، مثلا) ومن ثم يجوز الانتقاص منها ، لا احسـاب بعض الآراء السياسية المعارضة والهامة ، ولكن التماسا للمكاسب

الفعالية التي قد تفرضها المنافسة ، أو تحقيقا لاغراض تجارية ، مألوفة ، ولذلك فان ما يقتضيه تنظيم التجارة ، من انتقاص لبعض الحريات ، يتنافي مع ما يدعيه المحافظون من أنهم يقدرون للحرية قدرها .. وذلك ما لم يوضحوا الاسباب التي تبرر القول بأن الانتقاص من بعض الحريات ، في سبيل تنظيم التجارة ، يعتبر أخف وطأة من وضع القيود عليها .. مثل حرية القول ، أو حرية البيع بالسعر الذي يرتضيه الآخرون ، أو أية حرية أخرى ، يعتبرونها ، من الحريات الاساسية .. على أن ذلك على التحديد ، هو ما لم يستطيعوا توضيحه ، بالنظر الى أننا لا نملك فكرة الحرية ، بالقدر الذي يتيح لنا ، أن نطلب منها ما يكفينا ، فهم لا يمكن لهم أن يدعوا - مثلا - بأن ما يقتضيه تنظيم التجارة من التدخل، فيما يريد أن يفعله معظم الرجال والنساء ، سيكون أقل مما قد يرد من القيود في أى قانون يصدر بمنع الافراد من التحدث في صالح الشيوعية ، أو في أى قانون يحرم عليهم رفع الاسعار على وهم .. بل أن معظم الناس ، يهتمون بقيادة السيارات ، أكثر من الاهتمام بالحديث في الشيوعية .. ثم أنهم لا يجدون الفرصة ، لتحديد الاسعار ، حتى لو أرادوا ذلك .

ولست أقصد هنا ، أن نتجاهل الحريات الاساسية ، مثل حرية القول ، وانما قصدت الى أن الدفاع هذه الحريات ، لا يتأتى فقط بأن نوفر لها المزيد من الاستقرار ، من أجل المزيد من الحرية ، بدلا من أن نوجهها وفقا لرغبتنا ، لان الحريات الاساسية تستمد فعاليتها من قيمة الاشياء أو الحقوق التي تحميها..فاذا كان الامر كذلك ، فلن نستطيع أن نجد تفسيرا واضحا للفرق بين الاوضاع السياسية الليبرالية ، أو المحافظة .. حتى لو كانت حجة هذه الاخيرة ، انها تحمى استقرار الحرية ، لذاتها بما تنطوى عليه من القيمة الذاتية ، بصورة أكثر فاعلية من الاولى (٢) .

ومع ذلك فبوسعنا أن نقول ، بأن الوجه الآخر من تفسير محور الحرية ، المساواة ، أخذ طريقه الى الوضوح •• وحتى اذا لم نذهب الى حد القول بأن المحافظين ، لا يؤمنون بالدعوة الى الحرية ، أكثر مما يؤمن بها الاحرار ، فاننا مع ذلك ما نزال على رأينا بأنهم يؤمنون بالدعوة الى المساواة ، ولو بقدر أقل ، وعند هذه الحدود يمكن أن نجد التفسير الواضح للمواقف السياسية وأوضاعها المختلفة .

فالمحافظون ، يميلون الى التهوين من شأن المساواة ، اذا تعارضت مع أهداف أخرى مثل الرخاء العام ، أو دواعي الامن ، بينما يذهب الاحرار – عكس ذلك – الى تقدير المساواة تقديرا أكبر نسبيا ، أما الراديكاليون ، فيتفوقون على هؤلاء في نظرتهم اليها .

وهكذا – مرة أخرى – يتضح أن هذا التفسير ، هو التفسير ، الذي يتجاوب مع المتناقضات الاقتصادية ، وان كان أقل تجاوبا مع التناقضات الاقتصادية ، ومع ذلك – ومرة ثالثة – فان ما يشوبه من العيوب ، تتركز بصورة أكبر في شدة أهميتها ، وعموميتها ، ولذلك يجب أن نطابق بصورة أوضح ، بين معنى المساواة بمفهومها كفكرة دستورية ، لدى كل من الاحرار ، والمحافظين بحيث أننا اذا ما حققنا هذه المطابقة ، فسنجد أنها ستنتهي بنا ، الى أن رؤية المحافظين للمساواة وتقديرهم لها ، أقل منه لدى الاحرار ، وهو ما يسمح لنا بالقول ، بعبارة أخرى ، بأن نظرة كلٍّ منهما ، تختلف عن الآخر ، فيما تتطلبه المساواة .

أي اننا يجب أن نميز – في هذا الصدد – بين مبدأين مختلفين للمساواة ، يستقل كل منهما بأيديولوجيته الخاصة ، كنظرية سياسية قائمة بذاتها (٣) هما :

المبدأ الاول : ويقوم على أساس مطالبة الحكومة بأن تعامل جميع من تلزمها رعايتهم ، على قدم المساواة ، كأفراد متساوين ، سواء من حيث ، احترامها لهم •• ومن حيث اهتمامها بهم •• وليس

خنيـدصلبا هينا ٠٠ خاصة وانه لا يفترض أن يعامل كل فرد منا – أو معظمنا – أطفـال جيرانه ، بنفس معاملته لاطفـاله وبنفس الاهتمام الذى يوليــه اياهم ، أو يعامل كل منـا الآخـر بنفس الاحترام ٠٠ ولذلك يحق لنا أن نتوسـم في أية حكومة ، ان تلتزم بواجبها في معاملة جميع مواطنيها على قدم المساواة بهذه الكيفية ٠

والمبدأ الثانى : يقوم على أســاس مطالبة الحكومة ، بأن تعامل جميع من تلزمها رعايتهم ، على قدم المساواة ، في توزيع مصادر الثروة ، أو الفرص ، على الاقل ، بأن تعمل على تأمين كل ما من شأنه أن يحقق هذه المساواة ، أو أقرب ما يكون الى المساواة في هـذا الخصـوص ٠٠

ومن المفهوم طبعا لدى الجميع ، أن الحكومة لا تسـتطيع أن تجعل من كل فرد على حده ، مســاويا ، في كل حالة من الحـالات الخاصة ٠٠ بل ان الناس يختلفون حول المدى الذى يمكن للحكومة أن تذهب اليه ، في المساواة ، بالنسبة لبعض مصادر الثروة المالية مثـلا (النقــود) ٠

ولو نظرنا الى المســألة ، من زاوية التناقضات السياسية ، لتحقق لنا ما يبرر قولنا ، ان الاحرار ، انما يطالبـون بالمزيد من المساواة ، بالمعنى المفهوم من المبدأ الثانى ، أكثر مما يطالب به المحافظون ٠٠ الا أنه من الخطأ أن تستنتج من ذلك أنهم ، يقومون المساواة ، بالمعنى المفهوم من المبدأ الاول ، أو من مبدأ أساسيا على ٠

ولقد ذكرت أن المبـدأ الاول ، يعتبر أقوى في أساســه لانى أعتقد ، سواء بالنسبة للاحرار ، أو بالنسبة للمحافظين ، ان الاول مبدأ دستورى ، بينما الثانى ، اشتقاقى ، أو فرعى ٠

هذا الى أن معاملة الناس على قدم المســاواة ، قد تكون – أحيانا – هى الطريق الوحيد لمعاملتهم ، كأفراد متساوين ، غير أن العكس يقع في أحيان أخرى ٠٠ فلو فرضنا ، أن مبلغا محددا خصص

كمعونة عاجلة ، لمنطقتين شعبيتين ، دهمهما الفيضان ٠٠ فان معاملة المواطنين في كل من المنطقتين على قدم المساواة ، تقتضي أن نزيد من المساعدة لمن تعرض لمخاطر أشد ، في المنطقة المنكوبة ، بدلا من توزيع المعونة بالتساوى ٠

وفي حالة كهذه – وفي حالات أقل ظهورا – يرى المحافظون : أن معاملة المواطنين بالتساوى لا تعنى معاملتهم كأفراد متساوين ، فهم يوافقون – مثلا – على التمييز في القبول بالجامعة ، سيؤدى الى أن يجعل الجنسين ، أقرب الى المساواة في الثروة ، وانما يبقى رغم ذلك ، ان السود والبيض ، من المتحققين بالجامعة ، لا يعاملون ازاء برامجها على قدم المساواة ٠٠ وقد يرى المحافظون أيضا – اذا كانوا من أنصار مذهب المنفعة – فيما قد يتعللون به – وان كان بصفة أكثر تعميما – ضد اعادة توزيع الثروة ، بحجة أنها تؤدى الى خفض الكفاية الاقتصادية ، وان الطريق الوحيد لمعاملة الناس سواسية ، هو أن نقرر حدا أقصي لمتوسط الرخاء بالنسبة لجميع أفراد المجتمع ، مع توزيع المكاسب ، والخسائر ، بين الجميع ، بنفس النسب ، وان السوق الحرة هى الاداة الوحيدة ، أو الافضل ، لبلوغ هذا الهدف ٠

وهذه حجة مردودة ، في رأيى ، لكن اذا كان المحافظون ، جادين في اثارتها ، فانهم لا يستطيعون أن يبخسوا – ان صح التعبير – الاهمية الكبيرة لمعاملة المواطنين كأفراد متساوين ٠

ولذلك لا مناص من رفض هذه الفكرة البسيطة ، التى تقول أن الليبرالية ، ترتكز على عنصر موازنة بين مبادئ المساواة ، والحرية ، وان كانت دراستنا لفكرة المساواة ، تطرح بالضرورة ، خطوطا أكثر فائدة ، وهو ما يدعونى الى الافتراض – وهذا رأيى – بأن ثمة اتفاقا عريضا بين السياسات المعاصرة بينهم ٠٠ وان كنت لا أنكر ، ما قد ينطوى عليه هذا الرأى من ضرر كبير للسياسيين

الامريكيين — مثلا — ومع ذلك فان القليل من المواطنين ، وعدد آخر أقل من السياسيين ، يجب أن يستطيع الآن ، بالتناقض بين واقع الاقتناع السياسي ، وبين المساواة كمبدأ مجرد ، في الاحترام والاهتمام وذلك على الرغم مما يحتفظ به الكثير من الناس لانفسهم ، وما تنطوى عليه — كما ذكرنا — أراؤهم المختلفة ، حول ما يقتضيه هذا المبدأ النظرى ، في الحالات الخاصة ٠

— ٣ —

ماذا يعنى — بالنسبة للحكومة — أن تعامل مواطنيها ، كأفراد متساوين ؟ ذلك — فيما أراه — بمثابة سؤال ٠٠ عما يعنى بالنسبة للحكومة ان تعامل مواطنيها كأحرار ، أو كمستقلين ، أو كمتساوين في الاعتبار ٠٠ وعلى كل ، فهو سؤال يتردد كمحور أساسي للنظرية السياسية — على الاقل — منذ « كانط » ٠

وقد تقتضي الاجابة عليه ، من طريقتين مختلفتين :

أولهما : يفترض في الحكومة أن تقف موقف محايدا ازاء ما نسميه ، بمسألة الحياة السوية ٠

وثانيهما : يفترض في الحكومة : أنها لا تستطيع أن تقف محايدة في هذه المسألة ، لانها لا تستطيع أن تعامل مواطنيها ، باعتبارهم كائنات بشرية متساوية ، بغير أن يكون لديها نظرية ، تحدد ما يجب أن تكون عليه هذه الكائنات ، وسأشرح نقطة الاختلاف هذه فيما بعد ٠

فكل شخص يختار لحياته الطريق الذى يسير فيه على هداه ، ليجعل لحياته قيمة فالرجل المنهجى ، الذى يرى قيمة الحياة في البحث ، له نظريته التى يرتكن عليها في ذلك ٠٠ ومراقب التليفزيون ٠٠ ومدمن الخمر ، الذى يتخذ منهج حياته ، في قوله « هذه هى الدنيا » ٠٠ على الرغم ، مما يغشى نهجه هذا — طبعا — من تضليل ، أو لانه أقل قدرة ، في عرض فكره ، والدفاع عنه ٠

فالنظرية الاولى في المساواة ، تفترض : أن تكون القرارات السياسية ، أبعد ما تكون ، عند صدورها ، عن أية فكرة خاصة ، تتعلق بالحياة السوية ، أو ما يجعل للحياة قيمة .. طالما أن أفراد المجتمع ، يختلفون في مناهجهم وأفكارهم ، ومن ثم لا تستطيع الحكومة ، أن تنظر اليهم كأفراد متساوين اذا هي رأت أن تفضل منهجا على آخر من هذه المناهج التي يتخذها الناس اسلوبا في حياتهم ، او اذا توفر الاعتقاد ، بأن ثمة انسانا ، يتفوق بالغريزة على انسان آخر .. أو أخيرا ، لان أحدهم ينتمي الى جماعة ، أكثر عددا أو نفوذا .

أما النظرية الثانية للمساواة ، فتستند - بالعكس - الى أن مضمون المساواة في المعاملة لا يمكن أن ينفصل ، من بعض النواحي النظرية ، عما يحقق الخير للانسان ، وعن الحياة السوية ، لان معاملة الفرد على قدم المساواة ، يعني معاملته بالطريقة السوية التي يرغب في أن يعامل بها حقيقة ، أي شخص عاقل .. هذا الى أن الحكومة الرشيدة ، هي الحكومة التي تتبنى ، أو على الاقل تعترف ، بحاجة الناس الى أن يعيشوا حياة طيبة ، بمعنى أن تكون معاملتها لهم - في اطار المساواة بينهم - قائمة على أساس معاملة كل شخص ، باعتبار أنه يسعى الى هذا الهدف بأن يحيا حياة طيبة (أو سوية) أو على الاقل بقدر ما تستطيع تحقيقه .

على أن هذا الاختلاف بين النظريتين ، لا يعدو أن يكون اختلافا نظريا ، ولكنه هام جدا وان كان كل ما يهمني الآن ، هو أن أبرهن على أن الليبرالية قد تبنت النظرية الاولى للمساواة ، كمبدأ دستوري في الاخلاق السياسية .. وسأحاول ان أثبت صحة هذا الرأي ، عن هذا الطريق .

ففي الجزء التالي من هذا المقال ، سأبين كيف يكون من الافضل ، بل ومن المستحب ، أن أي مفكر ، يكون قد وافق على النظرية الاولى للمساواة (بعد أن وعى الظروف الاقتصادية

والسياسية التى مرت بها أمريكا ، خلال العشريات العديدة التى مضت) لابد وأنه سيتفهم الاوضاع الليبرالية ، على النحو الذى تناولتها به في اطارها المألوف ، فان صح ذلك ، يكون الشرط الثانى من الشروط التى سبق أن أشرت اليها ، قد أخذ مكانه ، كأساس تقوم عليه نظرية ناجحة .

على أننى في القسم التالى ، سأحاول أن أستوفي الشــرط الثالث ، بأن أوضح كيف يكون من المستحب ، بل ومن الافضل لدى الشخص الذى انحاز برأيه الى العكس ، وانضم الى النظــرية الثانية للمساواة ، أن ينتهى من هذا الرأى الى ما ينظــــر اليه كوضع من أوضاع المحافظين الامريكيين وقد حرصت على أن أعبر بعبارة « برأيه الى العكس » .. وذلك لان مذهب المحــافظين في المساواة لم ينشأ تلقائيا فقط انطلاقا من رفضه للنظرية الليبرالية في المســاواة .

ذلك أن النظرية الثــــانية (أو النظرية غير الليبرالية) في المساواة ، انما تقوم فقط على أساس ما يجب أن تكون عليــــه معاملة الحكومة لمواطنيها ، وعلى الاقل جزئيا ، من منطلق فكرة الحياة السوية (أو الطيبة) .. وقد شارك الكثير من النظــريات هذا الرأى ، ولو عن بعد ، ومنها نظرية المحافظين الامريكيــين ، وعدد آخر من الاشكال الإشتراكية والماركسية ، بالرغم من أنهــا تختلف - طبعا - في فكرتها عن الحياة السوية ، التى تريدها .. وبالتالى بالنسبة للانظمة والقرارات السياسية ، التى تظاهرها .

وعلى هذا فبوسعنا أن نقرر بصفة حاسمة أن الليبرالية لا يمكن أن تعتبر ، توفيقا ، أو محطة في منتصف الطريق ، تلتقى عندها أوضاع أقوى ، وانما هى نظرية تقف في جانب واحد ، على خط هام ، ويميزها عن جميع النظريات الاخرى المنافسة ، في مجموعها ..

ولست أنوى أن أقدم حججا في هذا المقال ، لادلل بها عــلى أن

نظريتي الليبرالية ، تلتقي بالشرط الاول من الشروط التي أشرت اليها .. هذا الى أن النظرية ، يجب أن تقوم على الاخلاق السياسية بالمفهوم الذي تتمثل فيه ثقافة الشعب ، رغم انني أعتقد بوضوح أن النظرية ، تستجيب لهذا الشرط . أما الشرط الرابع الذي يتطلب أن تكون النظرية ، مجردة ، وعامة ، بالقدر الذي تسمح به الشروط الثلاثة السابقة ، فانني أشك في أن يكون ثمة اعتراض على نظريتي في هذا الصدد .

(٤)

والآن .. لو أردنا أن نضع تعريفا ، لليبرالي الذي يعتنق النظرية الاولى ـ أو الليبرالية ـ في المساواة ، وما الذي تتطلبه ؟

فاذا فرضنا أن سؤالا ، وجه الى شخص ليبرالي ، أن ينشيء دولة جديدة .. فأول ما يتطلب منه ذلك .. أن يضع دستورها ، وأنظمتها الاساسية ، ثم لا بد له أن يطرح نظرية عامة للتوزيع السياسي ، نظرية تبين هوية المجتمع ، أيا كان اعتماده في مطالبه ، على السلع أو الموارد أو الفرص ، وسيصل الى شيء يشبه مبدأ المساواة ، في شكله البدائي .. فالموارد ، والفرص ، يجب أن توزع بالتساوي ، الى أبعد حد ممكن ، بحيث يصبح ما يخصص لكل فرد ، كافيا لاشباع طموحه .. والى جانب ذلك فهناك هدف عام آخر للتوزيع ، يقتضي أن يكون نصيب بعض الناس ، محل اهتمام أكبر من الآخرين ، أو تكون الطموحات ، ومظاهر النبوغ لدى البعض ، أكبر نفعا ، وانها لذلك ، يجب أن تظفر بالمزيد من العطاء ، من أجل هذا الغرض .

وقد يعترض البعض ، بأن مبدأه في المساواة (البدائية) ليس واضحا ، لانه يجهل حقيقة ، أن للناس أذواقا مختلفة ، وأن بعضهم بحاجة الى سعة أكبر ، لاشباع الآخرين ، بحيث أن الرجل الذي يفضل الشمبانيا ، مثلا ، سيحتاج الى نقود ، اذا هو لم يقلع عن تناولها ، أكثر من رجل آخر قانع بشرب البيرة

على أن المواطن الليبرالى ، قد يرد على ذلك ، بأن الاذواق ، مهما اختلفت بين الناس ومهما كان مداها ، ليست من الامور المعروضة ، كالامراض مثلا ، وانما هى من الامور التى يكتسبها كل شخص ، حسب المنهج الذى اختاره لحياته ، ووفقا لما يريده لحياته (٤) ولذلك يجب أن يتوفر أكبر قسط من الحيدة الفعلية ، بحيث يخص كل فرد ، على نفس النصيب الذى يحصل عليه أقرانه ، ومن ثم يكون المرجع في الاختيار بين الاذواق في حالتى الاسراف ، أو عدم الاسراف ، الى الشخص نفسه دون نظر ، الى أن نصيبه الكلى ، سيزيد ، أو يقل ، اذا هو أسرف ، أو اذا حد من الاسراف في حياته ،ودون نظر ، الى أنه ــ أيا كان اختياره ــ سيكون أقل حظا ممن اختاروا لحياتهم طريقة أكثر منه اسرافا (٥) •

لكن •• ما الذى ، يتطلبه مبدأ المساواة العشوائية ، في التوزيع ، من الناحية العملية ؟•• فلنفرض أن الحكومة ، قامت بتوزيع جميع الموارد بمعرفتها مباشرة ، عن طريق توزيع وجبات الغذاء وتوفير وسائل الاسكان الخ •• ثم منحت كل مواطن فرصة مباشرة : في حدود الامتثال لنصوص القوانين المدنية والجنائية ، باعتبار أن لكل مواطن نفس الموهبة التى يتميز بها غيره ، ومع الافتراض بأن كل مواطن سيبدأ مسار حياته ، من نقطة ابتداء لا تقل عن غيره من المواطنين •

واذا كان لكل مواطن ، نفس النظرية ، او المنهج الذى اختاره طريقا لحياة سوية (أو طيبة) وانه لذلك ، يؤمن بأولوية النشاط الانتاجى بأشكاله المختلفة ، على البطالة ، أو الفراغ •• عندئذ وعندئذ فقط ، يمكن تطبيق مبدأ المساواة العشوائية ، في المعاملة ، بالمساواة في التوزيع لكل شيء يراد توزيعه ، وبالتطبيق العام للقوانين المدنية والجنائية •

وسيكون واجب الحكومة ــ عندئذ - أن تدفع بعجلة الانتاج ،

الى أقصى حد ، يتحقق عنده ، الخير العام ، ويظل الجميع ، بما في ذلك العاملين ، أو العاطلين ، وبحيث ينال كل منهم نصيبه من الانتاج بالتساوى .

ولن يكون من الممكن - طبعا - تحقيق أى من هذه الشروط المتشابهة ، الا أن التطبيق العادل للصور المختلفة من هذه النوعيات ، يتسم أيضا بشدة الاختلاف ، على نحو ما يتضح ذلك من المثال التالى :

لنفرض أن جميع شروط التماثل ، التى ذكرتها ، توافرت فعلا ، فيما عدا الشرط الاخير ، وبالنظر الى اختلاف المواطنين كل عن الآخر ، حول فكرته عن الخير فسيترتب على ذلك اختلاف في معيار الافضلية لدى كل منهم ، وبالتالى فانهم يختلفون تبعا لذلك ، حول عناصر الانتاج اللازمة من الخامات، والعمل، والمدخرات، التى يجب على المجتمع أن يستخدمها في الانتاج .. كما سيختلفون حول أى أنواع النشاط يجب منعها ، وأيها يجب تنظيمها ، لكى لا تتعارض أو تعطل الانشطة الاخرى ، الممكنة أو السهلة .

وهنا يحتاج الرجل الليبرالى - بصفته واضع القانون - الى أداة تحقق له المساواة في المعاملة ، على الرغم من هذه الاختلافات، ولذلك فهو لا يجد من الادوات المستخدمة - كأنظمة سياسية عامة - خيرا من النظامين الرئيسيين ، في سياستنا الاقتصادية ، وهما :

أولا : السوق الاقتصادى ، وعن طريقها تتحدد السلع التى يجب انتاجها ، والطريقة التى يتم بها توزيعها .

وثانيا : الديموقراطية النيابية ، والتى تنظم صدور القرارات الجماعية ، حول ما يراد تنظيمه ، أو منعه ، من السلوك ، بحيث يكون أى سلوك آخر ، غير ممنوع ، ممكنا ، وميسرا ، وبحيث يصبح مطلوبا من هذه الانظمة المعروفة ، أن تحقق المساواة في التقسيم، بصورة أكثر عدالة من أى اجراء آخر .

ولا شك في أن السوق ، اذا استخدمناها ، كأداة فعالة ، هي التي ستقرر لكل نوع من أنواع الانتاج ، سعره المناسب ، في ضوء ما يتكلفه من المواد ، والعمل ورأس المال .. وهي التي ستقرر ، ما يمكن انتاجه على خلاف ما قد يريده البعض ..

ثم ان هذه التكاليف ، هي التي تقرر للمستهلك الذي يقبل على ذلك الانتاج ، المدى الذي يحسبه فيما يقدره لنصيبه من التقسيم المتساوي للموارد الاجتماعية ، وهي التي تحدد له القدر من الاعباء ، الذي يوازن به ما يتكلفه في السكن أكثر من الكتاب مثلا .. أو في الكتاب ، أكثر من أي شيء آخر .

كما أن السوق – من ناحية أخرى – هي التي ستقدم للعامل ، المعيار الذي يوازن به بين اختياره ، للنشاط الانتاجي ، وبين الفراغ ، وتساعده على اختيار نوع النشاط الذي يريده ، دون غيره ، وهي ، التي ستخبره من خلال السعر الذي تحدده لعمله ، بمقدار ما يمكن أن يكسبه ، أو يخسره ، اذا ما اتخذ قراره ، باختيار مهنة ، أو عمل معين دون غيره .

وهذه المقاييس ، تجعل من التوزيع الذي يختص به كل مواطن ، أداة لتحديد الافضليات ، لدى غيره من المواطنين ، على نفس النسق الذي اختص هو به ، وهكذا تصبح المحصلة النهائية للتفضيلات الشخصية ، قاصرة على تحديد أعباء التكاليف الحقيقية للمجتمع ، والتي يحقق بها اختياراته الخاصة ، بين وجوه النشاط السلعي ، والخدمي على السواء .

فالمساواة في التوزيع ، وما تقتضيه من المساواة بين تكاليف الاشباع ، للحاجات التفضيلية الخاصة بكل فرد ، وبين حاجات غيره من الافراد .. لا يمكن تحقيقها ، الا باتباع المقاييس المذكورة

ومن التسليم بحالات عدم المساواة الناشئة عن ممارسة حرية استثمار ، نرى من غير المعقول ، – فيما يبدو – أن يكون المضخم

الليبرالى - وهو الواضع للقانون - قد اختار اقتصاد السوق، لاسباب تتعلق بالمساواة ، أكثر مما تتعلق بالفعالية .. الا أنه من خلال الظرف الخاص باختلاف النـاس في تفصيلاتهم بين السلع ، والخدمات ، فان السوق ، هو الذى يعتبر في هذه الحالة ، أكثر الاجهزة تحقيقا للمساواة ، اذا ما قورنت بغيرها ، عموما .

ذلك أن أفضل ما يمكن أن يسمح به غير ذلك من الصور الاخرى . هو أن تصدر قرارات خاصة بالانتاج والاستثمار ، والاسعار ، والاجور ، بواسطة أعضاء منتخبين رسميا في الاقتصاد الاشتراكى . لكن .. هل يمكن أن نستوثق من المبـادىء التى سيسير عليها هؤلاء الاعضاء ، في القرارات التى يصدرونها في كل من هذه الامور ؟

وهنا يجيبهم العضو الليبرالى ، ردا على سؤال كهذا .. بأن « يطبخوا » القرارات التى كان يمكن أن يحددها السوق كما لو أنه كان يعمل بكفاءة ، في ظل منافسة حرة ، ومعرفة كاملة ، بأحواله .

بيد أن هذه « الطبخة » قد تكون من الناحية العملية ، أقل كفاءة ، مما يجب أن يكون عليه السوق في الواقع ، وعلى أية حال ، فما لم يكن لدى « الليبرالى » من الاسباب ، مايدفعه الى الاعتقاد ، بأنها ستكون أكثر كفاءة ، فانه سيجد المبرر القوى لرفضها . . ثم ان أية كفاءة ، مهما بدت ضئيلة في الظاهر ، بالنسبة لاى سوق افتراضي .. فلا بد من سوق خاصة تنافسها ، لكى تحدد في ضوء هذه المنافسة ، أي القـرارات التى سيتخذها الافراد ، اذا هي اضطرت فعلا ، الى اتخاذ قراراتها ، في الاستثمار ، والاستهلاك ، والعمالة ، وفقا لاسعار السـوق . وهذه المعلومة ، التى لا بد وأن تستقى من طرق عديدة ، ستكون مكلفة ، أكثر من أى سـوق أخـرى .

وفضلا عن ذلك ، ستواجهنا حقيقة أخرى لا مفر لنا منهـا ،

وهى أن الفروض التى يضعها الموظفون ، حـــول الطريقة التى سيسلكها الناس ، في السوق الافتراضية ، ستتأثر بمعتقداتهم الخاصة حول هذا السلوك ، ولذلك فان العضو الليبرالى ، سيرى في الاقتصاد الاشتراكى (والذى اطلب في ظله من الموظفين الرسميين ، أن يقدموا تصورهم عن هذه السوق الافتراضية) أن احتمال الربح فيه قليل ، بينما احتمال الخسارة أكبر ..

على أن أية تعليمات أخرى ، ستكون بمثابة خرق للنظـــرية الليبرالية ، فيما يتطلبه مبدأ المساواة .. لانه اذا صدر قرار سلع معينة ، وبيعها ، بسعر أقل من السعر الذى يفرضه السوق ، فان هؤلاء الذين يفضلون استخدام هـــذه السلع ، يكونون عندئذ ، قد حصلوا أكثر كثيرا من أى نصيب من الانصـــبة المتساوية بين الجماعة .. وذلك على حساب هؤلاء الذين كانوا يفضلون استخدام نوع آخر من الموارد (أو السلع) .

فاذا فرضنا أن الطلب المحدود على الكتب ، قد تأثر بالطلب المنافس على الورق ، مما أدى الى تحديد سعر الكتاب عند حـــد أعلى (بســعر الســوق) مما حدده مديرو المؤسسات في الاقتصاد الاشـــتراكى ، فان طالبى شراء الكتب سيكونون عنـدئذ قد تحملوا من تكلفة الكتاب بأقل من تكلفته الحقيقية ، لمصلحتهم ، على خلاف ما يقضي به مبدأ المساواة .. وذلك بغض النظر عما قد يقال من أن الكتب لها قيمة أكبر في الاقتصاد الاشتراكى ، بحكم ارتباطها ارتباطا وثيقا بالموارد الاشتراكية : باعتبار أن الطلب الشعبى على الكتاب ، يعتبر عنصرا من عناصرها .. هذا في حين أن النظرية الليبرالية في المساواة ، ترفض هذه النظرة ، التى تدعو الى الربط بين القيمـــة الذاتيـــة لشيء ما ، وبين النظـــرية ، التى يخضـــع لهـــا .

وفي مجتمع ، يختلف فيه الافراد بحسب تفضيلاتهم فقط ..

وحيث تترك السوق ، لتحقق هى المساواة ، بفعالية تأثيرها ، فان عدم المساواة الوحيد ، الذى يخرج عن نطاق هذا التأثير ، يحدث في الثروة النقدية ، كنتيجة لتزايد الانفاق استجابة لبعض التفضيلات عن غيرها .. بما في ذلك تفضيل أوقات الفراغ عن كثير من صور النشاط الانتاجى بأجر .

وعلينا الآن ، أن نعود الى عالم الواقع .. حيث سنجد في المجتمعات الحالية التى يسود فيها المذهب الليبرالى ، بأنظمته السياسية ، جميع الاختلافات الاخرى .. فالموهبة ، أو النبوغ مثلا ، لا تخضع للتوزيع المتساوى ، ومن ثم فان اختيار أى شخص العمل في مصنع ، بدلا من العمل في مكتب للمحاماه ، أو اختياره عدم العمل على الاطلاق ، سيكون محكوما في جزء كبير منه بقدراته ، أكثر مما يكون محكوما بتفضيلاته ، بين عمل وآخر ، أو بين العمل والفراغ .

ثم ان نظام الثروة الذى يسمح للناس بالتصرف في ثرواتهم ، أو فيما يحصلون عليه منها مجانا .. يتيح لكل طفل يولد لرجل ناجح : ان يبدأ حياته ، على نفس المستوى من الثراء ، أكثر من الطفل الذى يولد لرجل غير ناجح .. كما ان هناك اناسا من المعوقين ، لهم حاجات خاصة ، وان حالتهم المعوقة لا تجعل منهم عاجزين فقط ، عن أداء أى عمل منتج ، أو بأجر ، بل تعوقهم أيضا عن اتخاذ الاجراءات اللازمة لطلب أى عمل ، قد يرونه مناسبا ، ولذلك فان حاجتهم لاشباع طموحاتهم - مثلهم مثل غير المعوقين - ستكون أكبر مما تحتاجه هؤلاء الآخرون .

ومن الواضح أن حالات عدم المساواة هذه ، ستكون لها آثار مدمرة ، على التوزيع ، في ظل اقتصاديات السوق ، غير أن الاختلافات الناشئة ، عن الحالات المذكورة (عدم المساواة) - وبعكس اختلافات التفضيل - لن تجد وسيلة للدفاع عنها ، وفقا للنظرية الليبرالية في المساواة .

ومن جهة أخرى فان الفكرة الليبرالية ، تسمح – على سبيل المثال – بأن يحصل الفرد على أكثر من الحصة التى يمكنه الحصول عليها من توزيع الدخل المتاح ، لمجرد أن أداءه كان أكثر مهارة ، أو أكثر حظا ، ولهذا ٠٠ يواجه واضع القانون الليبرالى ، مهمة صعبة ، لان فكرته عن المساواة ، (كتلك التى تعكس اختلاف تكاليف السلع ، أو اختلاف الفرص) ولكنه لا يؤدى الى حالات أخرى (مثل الحالات التى تنشأ عن اختلاف الكفاءة ، أو الميراث الخ) بينما نجد السوق يؤدى الى كل من صورتى عدم المساواة ٠٠ المرغوبة ٠٠ أو المتوقعة ، كليهما ، حيث لا يوجد أى نظام آخر ، يضمن تحقيق الصورة الاولى ، دون الثانية ٠

ولذلك ، يجب أن يكون « الليبرالى » على استعداد ، لاصلاح السوق من خلال ، فكرة اعادة التوزيع (والتى تقتضي ترك جهاز الاثمان حرا نسبيا ، على أن يكون ملتزما بحدود قاطعة) لحالات عدم المساواة في الرخاء – على الاقل – والتى تتعارض مع مبدأه الاساسي ٠ وان يجد الليبرالى حلا أحسن من فكرة حقوق الدعم ، التى تمول من خلال اعادة توزيع الدخل ، وضرائب التركات ، عن طريق التسالح ، كما تعيد التوزيع الى النقطة التى حددها « رولز » أى الى النقطة الحرجة التى يصبح تجاوزها ، أشد ضررا ، أو أقل نفعا ٠ وفي هذه الحالة ، سيتحول الى رأسمالى رغم أنفه ، فبما يعتقده من أن اصلاح اقتصاد السوق على ذلك النحو يعتبر – ابتداء من نقطة الاساس التى بدأ منها بفكرة المساواة – أقوى من الناحية العملية ، من أى نظام اشتراكى آخر ٠

أو ٠٠ قد يعتقد بأن اعادة التوزيع التى يمكن تحقيقها في الاقتصاد الرأسمالى ، ستكون على النحو المذكور ، غير مناسبة ، أو أنها ستستنفد من التكلفة على حساب الكفاية ٠٠ وانه من الافضل ، أن يلجأ الى طريق أقرب الى الراديكالية ٠٠ وذلك بصبغ

قرارات السوق بالصيغة الاشتراكية ، في جزء كبير من الاقتصاد ، وبالتالى ، بالتركيز على العمل السياسي ، للتأكد من أن الاسعار وضعت بشكل ما يمكن من التعارض مع نظريته في المساواة .. وفي هذه الحالة .. يصبح اشتراكيا رغم أنفه ، مع أنه يعترف بعيوب المساواة في ظل النظام الاشتراكى ، ولكنه يراها أقل ضررا ، من أى طريق آخـــر .

وعلى أية حال ، فانه ـ أى الليبرالى ـ يختار نظاما اقتصاديا مختلطا ، سواء أكانت اعادة التوزيع في اطار الرأسمالية ، أو في اطار الاشتراكية المحدودة ، لا بقصد التوفيق بين فكرتين متعارضتين .. هما الكفاية .. والمساواة .. ولكن بقصد الوصول الى أقرب طريق للتحقيق العملى لمطلب المساواة ذاته .

والآن ، لنفرض أن الليبرالى ـ في هذه الحالة ـ كان يقصد ، اما الى اصلاح اقتصاد السوق ، الذى اختاره طريقا لمبدأه .. واما أنه كان يقصد ، العدول جزئيا عنه .. فانه في الحالتين ، يجب أن ينبذ النظام الثانى من النظامين المعروفين (الذين اختارهما من قبل) وهو نظام الديمقراطية النيابية .. وذلك ان الديمقراطية هى الأحق بالاتباع ، لانهـا تعزز من حقـــوق الافراد في الاحترام ، وفي الرعاية .. الا أنه يحـدث عمـــلا ، ان تصـــدر بعض القـــرارات بالاغلبية ، مخالفة لهـــذا الحق ، على الصـــورة التى تراه بها ، النظرية الليبرالية .

فاذا فرضنا أن الهيئة التشريعية المنتخبة بالاغلبية ، قررت اصدار قانون ، يجرم بعض الافعال (كالترويج لوضع سياسي غير شعبى ، أو الاشتراك في جرائم الجنس) لا لأن القانون يحظر على الآخرين ، فرصا كانوا يريدونها ، ولكن لان الاغلبية ، لا توافق على مثل هذا الترويج ، أو على ممارسة الجنس اللا أخلاقية .. ذلك أن

القرار السياسي - بعبارة أخرى - لا يعكس فقط الاغراض الشخصية التفضيلية ، لكل شخص ، بالصورة التى تحقق تكافؤ الفرص للجديع ، بقدر المستطاع •• وانما يعكس أيضا ، الصورة الغالبة ، للتفضيلات « الخارجية » أو العامة ، التى يحددها الشعب ، ازاء ما يكون لذى الآخرين ، أو ما يصدر منهم من أفعال (٦) ، فالقرار هنا ينطوى على مخالفة لحق المواطنين في المساواة ، بدلا من أن يعززه •

فكيف يستطيع الليبيرالى ، أن يعمل على حماية المواطنين من هذا النوع من المخالفات « لحق أساسي لهم » ؟ •• ولن يتأتى له - طبعا - أن يصدر تعليماته في بساطة ، الى المشرعين ، بأن يلجأوا الى بعض الوسائل الدستورية ، للضغط عليهم ، لكى يغفلوا التفضيلات الخارجية لناخبيهم وذلك لان المواطنين ، سيدلون بأصواتهم ، انتخاب ممثليهم ، على أساس هذه التفضيلات •• فضلا عن أن أى نائب ، لن يبقى نائبا ، اذا هو تجاهلهم •• وعلى أية حال ، فقد يبدو من المستحيل ، أحيانا ، أن تميز - حتى من خلال التأمل الذاتى - بين العناصر الشخصية ، والعناصر الخارجية ، في أى وضع سياسي ، وهذه - على سبيل المثال - هى الحالة بالنسبة لتفضيلات الروابط الجماعية ، والتى يتخذها بعض الجماعات ، كفرص لها ، مثل فرص الالتحاق بالمدارس العامة ، وان كانت بالنسبة للآخرين ، ذات « خلفية واحدة » •

واذن •• فان الليبيرالى ، يحتاج الى منهج محدد ، للحقوق المدنية ، يكون له من الاثر في صدد ما يصدر من القرارات السياسية ، التى يحتمل أن تتأثر بالتفضيلات الخارجية ، أو القرارات التى تصدرها الاغلبية من خلال الانظمة السياسية ، والعمل على التنسيق بينها •

وما من شك في أن وضع منهج للحقوق ، في سبيل تحقيق هذا الهدف ، يعتمد على الحقائق العامة ، حول الاساليب الضارة أو التفضيلات الخارجية ، التى قد ترتكبها الاغلبية ، في أى وقت من الاوقات : على أن مختلف الليبراليين ، لن يوافقوا على النزول على مقتضي الحاجة في أى وقت (٧) كان ٠٠ بل أن الحقوق التى ورد تقنينها في وثيقة الحقوق بدستور الولايات المتحدة ، على النحو الذى ورد في تفسير المحكمة العليا ، بصفة اجمالية ، تنحصر في العدد الاساسي الذى يرى الليبراليون (الاحرار) انها معقولة ، وكافية ، لما تحتاجه الولايات المتحدة في الوقت الحاضر (على الرغم من أن الكثيرين ، يرون أن حماية الفرد ، من طغيان التفضيلات الخارجية في حالة كحالة ممارسة الجنس علنا ، ضعيفة جدا) ٠

ومع ذلك ، فان الاجزاء الرئيسية من القانون الجنائى ، كشفت عن مشكلة خاصة ، لم يكن من السهل التصدى لها ، من زاوية الحقوق المدنية ، التى تحظر على المشرع ، اتخاذ بعض القرارات السياسية ٠٠ هذا الى أن الليبرالى ، يعلم أن العديد من القرارات الهامة ، التى يتكشف عنها تنفيذ القانون الجنائى ، لا تصدر بمعرفة الهيئة التشريعية على الاطلاق : وانما يصدرها المحققون ٠٠ وهم ٠٠ هم الذين يحددون الاشخاص الذين ، يقصدونهم بالتحقيق ، والجريمة التى يحققونها ٠٠ أو بمعرفة فقهاء القانون ، أو القضاة الذين يقررون ، هم ٠٠ من من الناس يتعرض للادانة ٠٠ والاحكام التى يقررونها ٠

ويعلم الليبرالى ، أيضا ، ان القرارات تصدر مسبقا ، بحيث يستطيع نفس الذين وضعوها أن يخالفوها بسهولة حسب أهوائهم ٠٠ لو وجدوا أن الذين يحاكمونهم ، لهم مواقف وأساليب تختلف عن مواقفهم وأساليبهم : وسيطالب الليبراليون ، طبعا بأن تتوفر في الاجراءات الجنائية القدر الكافي من الضمانات اللازمة لحماة المتهم ، بما يمكنه ن اثبات براءته ٠

هذا ، ولا يجدر بنـــا أن نقع في خطأ الافتراض ، بأن الاحرار الليبراليون ، يعتقدون أن هذه الحقوق الاجرائية ، ستعالج عيوب الاجراءات الجنائية ، بما يضمن صحة القرار الاحتمالى بالبراءة ، أو بالادانة .. ذلك ان ضمان الحقوق الاجرائية في الدعوى ، حتى ولو كان على حساب صحتها ، انما يهدف الى مواجهة خطر استعمال الوسائل الكيدية ، لإدانة المتهم بغير حق ، وخاصة في الدعاوى التى تصطنع ، بتدبير طبقة أو حزب ، ضد طبقة أو حزب آخر ، بطريق التدليس ، وتدخل الاهواء التى لا يمكن التحكم فيهـا ، أو منعها مباشـــرة .

هذا فقط ، خلاصة مختصرة جدا (طبعا) لما يتكشف للاحرار الليبراليون ، من مواضع القصور المختلفة ، في الحقوق المدنيـة ، والتى تبدأ من فكرتهم الاساسية في المساواة ، الامر الذى لا يقتضي منهم أن يدافعوا عنها فحسب ، بل ويقتضي منهم أيضا ، مزيدا من التحدد للحجة التى يبررون بها ، ما يعزز مطالبتهم بالمزيد من الحقـوق الخاصـة .

وهكذا سـيجد الاحرار أنفسـهم ، في مواجهتهم للسـوق الاقتصادية ، من ناحية ، وللديمقراطية من ناحيـة أخرى - ولغير ذلك من الاسباب التى تتعلق بالمساواة - ان هذه الانظمة ستؤدى الى نتائج منافية للمساواة ، ما لم يضيفوا الى نظريتهم ، أنواعا أخرى من الحقوق لتكون بمثابة ورقة تحذير في يد الافراد ، تمكنهم من الوقوف ضد القرارات التى تصدر لاغراض خاصة ، على الرغم من أنها صـادرة بالطريق العادى من السـلطات العامة ، والتى لا سـبيل الى تحديها .

وعلى الرغم من أن هذه الحقوق ، تستند في تبريرها بصفة نهائية ، الى ما تفترضه المساواة في الرعاية والاحترام ، الا أنها ليست من المساواة في شيء ، اذا قيدت بأهداف أو بمبادىء أخرى :

تدعو لها الديمقراطية ، أو يقتضيها السوق الاقتصادى ، لان الفكرة السائدة • والتى تستند الى مبدأ المساواة في تبرير اعادة توزيع الدخل مثلا ، بحيث تقتضي أن تكون لها الاولوية في التطبيق على الآراء الخاصة ، بالكفاية الانتاجية للسوق في بعض الحالات ، هذه الفكرة ، لا وجود لها في النظرية الليبرالية ، لان الاحرار ، حين يستندون حقا من الحقوق ، لا يقصدون أن يوجهوا بحججهم في تبرير هذا الحق ، الحجج التى تستند اليها الانظمة السياسية والاقتصادية ، من جانبها على حدة ، وانما يقصدون استكمالها وتعزيزها ، فاذا حدث وكان لحججهم ، صداها الخاص ، كان لذلك الحق وزنه الذى لا يقدر في مجال الاخلاق السياسية ، ولكنه لا يعنى بالضرورة ، ان يفسر - للاسف - على معنى محاولة للتوفيق مع بعض الاهداف الاخرى المستقلة ، مثل الكفاية الاقتصادية •

(٥)

أشرت الى أن المحافظين ، يؤيدون ، واحدا من وجوه الفكر الليبرالى عن المساواة والتى تلتقى جميعها ، عند رأى واحد ، يقضي بأن معاملة الشخص بالاحترام ، تتطلب أن تكون معاملاته على النحو الذى يريد الرجل « السوى » أن يعامل به •

ويفترض المحافظون أن المعاملة التى يريدها الشخص السوى ، يجب أن تكون وفقا للمبادىء السائدة ، في نوعية خاصة من المجتمعات ، والتى سأطلق عليها نوعية « المجتمع الفاضل » •

ويتميز المجتمع الفاضل بهذه الملامح •• ان يشارك أعضاؤه في الدعوة الى الفضيلة ، بمعنى أن يتصف الشعب بالصفات ، والخواص التى تنتسب اليها •• وان تكون مشاركة الشعب في الدعوة الى الفضيلة ، لا بوصفه مجموعة من الافراد فحسب ، انما يجب أن تنطلق الدعوة ، من الجماهير من منطلق الايمان ، بأن مجتمعهم يلتزم في نشاطه الاجتماعى ، والسياسي ، بالدعوة الى

الفضائل أى انهم يتظرون الى حياة غيرهم من أعضاء مجتمعهم ، نظرتهم الى أنفسهم والى حياتهم .

فالموقف الذى يتخذه المحافظون ، ليس هو الموقف الوحيد الذى يرتكز على هذه الفكرة عن المجتمع الفاضل (فهناك بعض أشكال اشتراكية ترتكز على ذلك أيضا) .. غير أن فكرة المحافظين تتميز بالايمان بأن مجتمعهم ، وأجهزته ، وأنظمته ، مجتمع فاضل لانه مجتمع يستند الى تاريخ وتجارب مشتركة ، وهما من أفضل الاسس التى يقوم عليها المجتمع في دعوته الى الفضائل ، خيرا من أية دعوة اخرى ليس لها تاريخ ، ولا تستند الا الى مجرد الاستنتاج لما يمكن أن يستقى من المبادىء الاولية .

ولنفرض أن المحافظين ، قد تصدوا لوضع مشروع دستور ، لمجتمع يشبه مجتمعنا ، بصفة عامة ، تحدوهم الرغبة في أن يجعلوا منه مجتمعا فاضلا ، فهم يلتقون في هذا الامر ، مع الاحرار ، الذين يتحسبون في تقديرهم ، مدى الكفاءة العالية للانظمة المعروفة في الديمقراطية السياسية ، والسوق الاقتصادى .. بيد أن اللجوء الى هذه الانظمة ، سيكون عند المحافظين ، مختلفا عنه لدى الليبراليين .. فالسوق الاقتصادى ، يوفر ميزات عملية كبيرة ، لهؤلاء الذين تميزوا بمزايا النبوغ ، والصناعة ، أكثر مما يحتاجه غيرهم من أعضاء المجتمع الفاضل .. وهذه من الاطلاقات البديهية التى يؤمن بها المحافظون .

ذلك ان الديمقراطية السياسية ، تضمن توزيع الفرص ، في اطار نصوص القانون المدنى والقانون الجنائى ، وفقا لما يريده المواطنون في مجتمع الفضيلة .. وهو الامر الذى سيفتح مجالا أكبر للنشاط السوى ، بينما هى – الديمقراطية – تضيق الخناق على الرذائل ، بمقدرة لا تطيقها الديمقراطية الفنية .. هذا فضلا عن أن للديمقراطية (السياسية) مزايا أخرى أكبر ، لا نجدها في أية

ديمقراطية فنية أخرى * .. ولانها تتيح للمجتمع الفرص - عن طريق الاجراءات التشريعية - لكى تعد ، أو لكى تواصل تأكيد الفكرة العامة عن مجتمع الفضيلة .

وعلى هذا فان اللجوء الى الانظمة المعروفة ، يختلف عند المحافظين ، اختلافا كبيرا جدا ، عنه لدى الاحرار الليبراليين .. لانه طالما كان المحافظون ، والاحرار - كليهما - متفقين حول مائدة قيام الانظمة المعروفة ، فان وجود هذه الانظمة - ولاسباب أخرى مختلفة - لن تكون بالضرورة ، محورا لاى خلاف بينهم .. لكنهم - مع ذلك - سيختلفون بشدة ، في اطار آرائهم في التصحيح ، بالنسبة لشكل الحقوق الفردية ، فيما تقتضيه ضرورة الاصرار على العدالة .. ولن يقف اختلافهم في هذا الصدد ، عند حد .

فالاحرار - كما سبق أن ذكرت - يرون في السوق عيوبا ، ترجع أساسا ، الى أنها تسمح بصور لا أخلاقية ، من التمييز حسب الموهبة ، الامر الذى يترك أثره في التوزيع ، وهم ، لذلك يرون أن هؤلاء الذين لا يتمتعون في نظر السوق ، الا بقدر أقل من المواهب ، يجب أن يكون لهم - باسم العدالة - الحق ، بشكل ما ، في اعادة التوزيع .

أما المحافظون ، فيرون في هذا التمييز ، ملمحا من ملامح السوق ، التى يتحمسون لها ، من ناحية أنها تجعل النبوغ ، سمة من سمات التفوق ، الذى يجب أن يتسم به المجتمع الفاضل ، ولذلك فهم لا يرون لاعادة التوزيع ، أية ضرورة توجبها أساسا ، اللهم ما قد يكتنفها من المقتضيات الانسانية .

---

* المترجم : يقصد بالديمقراطية الفنية - فيما نعلم - تلك التى تحدد نوعية خاصة لمن يراد انتخابهم من المواطنين ، لتمثيل المجتمع الفاضل ، كالعلماء والمتخصصين ، وحصر التمثيل فيهم ، مما يفترض معه تدخل الدولة بالتوجيه ، أو احتواء ، وهو ما يمكن أن نسميه ، الديمقراطية الموجهة .

وصحيح أنهم ، قد يوافقون على صورة أخرى ، نابعة من فضيلة الاحسان ، باعتبارها جزءا من مبادىء المجتمع الفاضل ، الا أن الاحساس عندهم ، لا يجب أن يأخذ شكلا عاما ، ويفضلون عنه . احسان الفردى الخاص ، لان ذلك هو ما تقضي به الفضيلة .

وحتى لو وافق المحافظون ، على الاحسان العام ، وخاصة اذا اقتضته الضرورة ، في ضوء الالتزام بالواجب السياسي ، تجـــو هؤلاء الذين يعانون كثيرا ، في مجتمع رأسمالى مغرق في الرأسمالية فانهم – مع ذلك – يرون في الاحسان العام ، ايا كان الاساس الذى يبرره ، سواء اكانت الفضيلة ، او كانت الضرورة ، انه مجرد محاولة يقصد بها تحقيق نوع من الموائمة ، مع مقتضيات السوق ، اكثر من أن تكون مطلبا لاعادة التوزيع ، والذى يرى فيه الليبراليون ، المبرر الاساسي للتطور نحو الافضل .

ومن جهة أخرى ، لا يرى المحافظون ، نفس هـــذه العيوب في الديمقراطية السياسية ، النيابية ، التى راها الليبرالون .. ذلك لان المحافظين لا يهدفون الى اســـتبعاد التفضيلات الخارجيـــة ، أو تلك التى تقوم على أسس أخلاقية ، من الممارسة الديمقراطية ، استنادا الى أى حق من الحقوق المدنية .. وعلى العكس من ذلك ، فهم يعتبرون التفضيلات الخارجية ، من مفاخر الديمقراطية بما يتناولها من التقنين ، بطريق التشريع ، في اطار الاخلاق العامة ، ومع ذلك فهم يرون في الديمقراطية عيـــوبا ، من نوع مختلف ، ويحاولون علاجها ، بما يطالبون به من الحقـــوق ، التى تقلل من حالات الظلم ، أو عدم العدالة ، الناشئة عن هذه العيوب .

فاذا كان الســـوق الاقتصادى ، يوزع منحه ، على النابغين ، أو الموهوبين ، وفقا لمبادىء المجتمع الفاضـــل ، الا أنه ، طالما كان هؤلاء الموهوبين ، غـــير متســـاوين ، فيما يتخصاون عليـــه من الانصبة ، في التوزيع ، لذلك فان الثروة ستتركز ، في يد صاحبها ، الى أن يصبح تحت رحمة الغالبية وأهوائها السياسية ، تأخذ منه

بالقانون ، ما لم تستطع أن تأخذه . بالموهبة .. وهنا تقتضي العدالة ، أن تضفى شيئا من حمايتها على حالات النجاح .

ويتلهف المحافظون (كما هو معروف تاريخا) الى اتخاذ موقف مضاد للتوسع في منح حق التصويت ، للجماعات ، والتى غالبا ما تحركها الاهواء .. ومع ذلك فهناك تناقض واضح بين المثالية في المساواة كفكرة مجردة ، حتى بالنسبة لنظرية المحافظين ، وبين حرمان قطاع كبير من الشعب من حقه في التصويت ، وعلى أية حال ، فان واجب المحافظين كقوة سياسية لها شأنها ، الا يدعوا الى حرمان طائفة من الناس من حقهم في التصويت ، في الوقت الذى سيدعى اليه هؤلاء الناس لكى يبدوا رأيهم في هذا الحرمان ، والاولى لهم - أى للمحافظين - أن يلجأوا الى مجالات أخرى مختلفة ، وأيسر سياسيا ، مثل فكرة حقوق الملكية .

ولا شك في أن لهذه الحقوق نفس الاثر ، حتى وان اختلف مضمونها - طبعا - من أساسه ، خذ مثالا لذلك .. الحقوق المدنية ، في المذهب الليبرالى ، فبينما يوافق الاحرار لاغراض خاصة ، على بعض حقوق الملكية ، من منطلق ما يحس به العضو الليبرالى ، من أن التملك يمنحه نوعا من التفوق في الدرجة والاعتبار ، ويحفظ عليه كرامته بصفة جوهرية .. فان المحافظين يناضلون عن حقوق الملكية ، من منطلق مختلف تماما ، فهم يطالبون للملكية ، بالحماية المطلقة التى لا تقف عند حد أدنى معين ، وانما يجب أن تنطلق حماية حق الملكية ، دون أية حدود ، بحث الا حدود رغبة الشخص في التملك ، مهما بلغ ما يتملكه ، في ظل نظام يسمح برصد المدح للمتفوقين .

ولا يولى المحافظون أى التفات ، لاهتمامات الاحرار ، أخيرا ، بالضمانات الخاصة ، بالاجراءات الجنائية .. اكتفاء بموافقتهم على بالنظم الاساسية للتشريع الجنائى ، والمحاكمة العادلة ، وان

كانوا يرون أنها – مع احتمال الحكم ببراءة المتهم – ليست بالقدر الكافي كأسلوب للردع ، وأنه لا غنى عن التصدى لمبدأ فرض الرقابة على الرذائل ، وذلك حفاظا على القيم الفضلى في صورتها النقية .. ويرون قياسا على ذلك ، ان الاجراءات الجنائية السليمة ، هى تلك التى تحدد مسبقا ، وبوضوح ، الحالات الاحتمالية التى تستوجب الادانة ، أو البراءة .. ولذلك فهم يؤيدون وضع الضمانات اللازمة ، ضد استجواب المتهم ، وضد التحريم الذاتى ، (أى تجريم المتهم لنفسه) * مثل الضمانات التى تحمى المتهم البرىء ، من ارغامه بالقوة على الاعتراف بجريمة لم يرتكبها ، وغير ذلك من الوسائل التى تستخدم لانتزاع هذا الاعتراف .. ولكنهم مع ذلك ، لا يهتمون كثيرا بالوسائل التى تتحقق بها هذه الضمانات ، أيا كانت هذه الوسائل .

هذا ويحرص جانب من المحافظين من ذوى الرأى المتفتح ، على الاهتمام ، بمسألة التمييز العنصرى (بين الاجناس) وان كان اهتمامهم ، يختلف عن اهتمام الاحرار ، وتختلف تبعا لذلك ، وسائل العلاج ، التى يطرحها كل من الفريقين .

أما التمييز ، بالنسبة لمبدأ تكافؤ الفرص ، وتكافؤ النتيجة ، فيعتبر من الامور العارضة ، نظرا لان أنظمة السوق الاقتصادى ، وكذلك أنظمة الديمقراطية النيابية ، لا يمكن أن تفى بما يفترض أن تحققه ، ما لم يحصل كل مواطن ، على فرصة متكافئة : يبدأ

---

* المترجم : ويقصد به اقرار المتهم على نفسه بجريمة لم يرتكبها ، سواء أقر بذلك من تلقاء نفسه ، أو بارغامه عليه ، باستخدام القوة أو العنف ، أو الخداع ، أو استدراجه الى ذلك ، حيث يرى أصحاب هذا الرأى أن يكون تحقيق الجريمة ، أو اثبات الواقعة بوسائل التحقيق الاخرى ، كشهادة الشهود والقرائن والوقائع الاخرى المؤيدة لثبوت الجريمة الخ .

خساره منها ، بما تؤهله له مواهبه الاصيلة ، وغيرها من المزايا ، ازاء ما يقع من التضارب بين الفرص التى تتيحها هذه الانظمة .. لكنهم يعرفون أن هذه المزايا لا تتوزع بين الافراد بالتساوى ، كما يعرفون أن تكافؤ الفرص سيتعرض للتخلخل ، اذا جاءت نتيجة ذلك التضارب ، واحدة .

ولذلك يهتم المحافظون من ذوى الرأى ، بالاسباب التى قد تخل بتكافؤ الفرص ، بين أفراد من أجناس مختلفة ، ويطالبون بمراعاة العدالة ، في علاج هذه الحالة ، بما يعيد الاستقرار الى هذا التكافؤ ، بقدر المستطاع .. الا أنهم يعارضون في فرض أى قرار باثبات » فرص خاصة ، مثل « حجز » الاماكن ، أو الوظائف المحددة في المدارس أو المؤسسات الطبية أو العلاجية ، على سبيل المنح في مناسبات خاصة .

على أن ثمة موضوعا ، لم أشر اليه ، حتى الآن ، وهو مسألة الرقابة على حمل الاسلحة ، والتى تصور مدى ما لآراء المحافظين السياسية ، والدستورية من القوة ، في المجال الاخلاقى فبينما نراهم ، يؤيدون فرض الرقابة على مسائل « الجنس » سواء في علانيته ، أو في ممارسته ، نجدهم يعارضون في فرض الرقابة على حيازة السلاح ، أو حمله ، مع أن حمل السلاح أخطر ـ طبعا ـ من الجنس .

وقد تناول الرئيس فورد ، خلال حملته الانتخابية ، مع كارتر ، لتجديد فترة رئاسته ، هذا الموضوع ، بصورة واضحة ، ثم أن المحافظين ، في أحاسيسهم الخاصة ، لا ينكرون ، خطر عدم الرقابة على حيازة السلاح ، وما يترتب على ذلك من مخاطر العنف ، لانه يتيح للاشرار ، اساءة استخدام هذه الاباحة .. وكان رأى الرئيس فورد ، أننا لو واجهنا هذه المشكلة ، بحرمان الاخيار من الناس من حمل السلاح ، فاننا بذلك ، انما نعاقب الاشرار ، بينما يرى

المحافظون ، انه قياس مع الفارق ، حين ننظر الى تنظيم حمل السلاح على أنه ادانة ، ثم عقوبة ، ودع ذلك ، فلا منلص أمامهم من أن ينظروا هذه النظرة ، طالما أنهم يؤمنون بأن توزيع الفرص في مجتمع فاضل ، يجب أن يتم بالصورة التى نزكى بها الاعمال الطيبة ، على حساب الاعمال السيئة ٠

(٦)

ونحن في معرض ختامنا لهذا البحث ، لا يفوتنا ، أن نتناول في كلمات قليلة ، مسألتين من المسائل الهامة التى عرضنا لها ٠

المسألة الاولى :

وقد عرضت لهذه المسألة في القسم الاول من هذا المقال ٠٠ حول سؤال عما اذا كانت النظرية الليبرالية ، بالصورة التى تناولتها بها ، قد أجابت على الآراء التى شككت فيها ؟ ٠٠ وهل يمكن أن تقدم لنا تفسيرا ، لعدم توثقنا مما تريده الليبرالية ، الآن ؟ ٠٠ وما اذا كانت تعتبر حقيقة ، نظرية سياسية راسخة ، متماسكة البنناء ؟

ولو أننا تقصينا ، ابعاد هذا السؤال ، لوجدنا أن جانبا كبيرا من أسباب عدم الوثوق ، يرجع الى ما نشأ من العلاقات بين الليبرالية ، وبين النظرية غير التقليدية التى طفرت الى السطح أخيرا ، حول التنمية الاقتصادية ٠

فقد ساد الرأي الشعبي ، بأن بعض أشكال نظرية المنفعة (والتى ترى في التنمية الاقتصادية قيمة في حد ذاتها) تعتبر الاساس الذى تقوم عليه الليبرالية ٠٠ ولكنى أثبتت بما قدمت من البراهين ان صحت ـ ان هذا الرأى خاطىء ٠٠ ذلك ان التنمية الاقتصادية ـ في الرأى المجمع عليه ـ لا تعدو أن تكون عنصرا مشتقا من قانون «نيوديل» الليبرالي ، ومن ثم فهى تلعب ـ فيما يبدو ـ

دورا هاما في تحقيق المساواة المعقدة ، في توزيع الموارد ، والذى تدعو اليه الليبرالية .

ومع ذلك ، فمن حق الاحرار الليبراليين ، اذا ما ظهر لهم أنها تصر ، أكثر مما تفيد في تعزيز مبدأ المساواة ، أن يرفضوها ، أو يستقطبوها ، كاستراتيجية ، وان كان الامر يحتاج من وجهة نظرى — الى دراسة آثار التنمية ، على ضوء ما يبدو من موقف التشكك الذى يقفه الاحرار ، وحيرتهم في التوفيق بين المبدأين .

على أن المساواة تبدو أكثر تعقيدا ، مما يظهرها التحليل ، لان التنمية الاقتصادية ، يمكن أن يتفجر منها ، من المواضع ، ما قد يتفق بعضه أصلا مع آراء الاحرار ، ازاء ما يبدو من الشعور القوى بتفضيل البساطة ، في الحياة ، على الحياة التى تستهوى معظم الامريكيين حاليا .. وهذه البساطة ، تتطلب العيش في وفاق مع الطبيعة ، ومن ثم فانها — على سبيل المثال — تضطرب ، عندما ينشق جانب من الجبل ، عن منجم للفحم ، وعندئذ يقفز أمامنا سؤال .. هل من الافضل أن نترك الناس يهنأون حياتهم الناعمة ، فنعمل على رأب الصدع في الجبل ونغلق المنجم ؟.. ونمنع الحفر الخ ؟... أم نستمر في الحفر ، لنستغل المنجم ، على أن نفرض الضرائب ، لكى نستخدم حصيلتها في انشاء حديقة ؟ .. فهل يؤيد الليبراليون مثل هذه السياسة ، باعتبار أنها تتفق مع أخلاقهم السياسية الاساسية ؟

واذا كانوا يؤمنون بضرورة تدخل الحكومة ، لتحقيق توزيع عادل للموارد ، بحجة أن السوق لن يعكس ما يقع من تفضيلات ، لدى هؤلاء الذين يريدون الحديقة ، في مواجهة هؤلاء الذين يتطلعون الى ما سينتجه منجم الفحم ، فانهم عندئذ ، يتوسلون بالمساواة في تأييدهم لتدخل الحكومة ... لكن اذا فرضنا أنهم يؤمنون بهذا التدخل ، ويؤمنون بدلا من ذلك ، أن تكون عليه حقيقة حياتهم

الوادعة ٠٠ بينما يبدى غير الليبيراليين ، تحفظا حول هذه النظرة، بالعكس مما يراه الليبيراليون ٠

ولنفرض ، مع ذلك أن الاحرار ، اتخذوا موقفا مخالفا ، أكثرا تعقيدا ، مع ايمانهم بأهمية المحافظة على موارد الثروة الطبيعية ، ومع اعتقادهم ، بأن التعدى على أرض غير مستغلة ، وتخصيصها لغرض من أغراض الاقتصـــاد الاســتهلاكى ، يعتبر بمثابة ، استنفاذ ، أو تخريب ذاتى ، لن يستطاع اصلاحه ، وان ذلك ، على ما يحققه من تطور في أسلوب الحياة بالصورة التى كانوا يتطلعون اليها في الماضي ، بما يحققه من اشــباع حاجاتهم فانه يعتبر في نفس الوقت ، اعتداء على حقوق الاجيال القادمة ، وعلى مستقبل هؤلاء الذين لا يدركون الآن ، مداه ٠٠ ولذلك فهم يخشون أن تتطور الحياة الى مجهـــول ، لا يعرفونه ٠٠ الى حد يبـــدو معه أن ذلك الاسلوب يتسم بعدم الحيدة ، ازاء الآراء المتعارضة ، حول الحياة الطيبة ، ان لم يكن مخربا فعلا ٠٠ وفي هذه الحالة ، يكون الاحرار على حق في وضع برنامج وقائى ، لا يتضمن مبادئهم الاساســـية الاخلاقية فحسب ، بل ويعتبر أيضا ، ضمانا لها ٠

واذا كنت قد أثرت ، في هــذه النقاط ، ما أمكن لى اثارته من الحجج ، فليس ذلك لكى أقدم للاحرار طريقا ، أسـهل ، يدعمون به مركزهم السياسي بين الشعب ، وانما لكى أقدم لهم تصــورى عن مدى التعقيد الذى وضح في الاوضاع الناشــئة عن السياسات الجـــديدة ٠

فالليبيرالية ، تبدو ، محددة في بنائها المتماســك ، عنــدما تتضح ــ نسـبيا الاوضاع السياســية العلمية ، المنبثقة من المبدأ الاساسي للاخلاق ٠٠ وبهذه المناسبة ، فان السياسة ، بما أسميته ، بالتسوية الليبيرالية للاوضاع السياسية ٠٠ لكن مثل هذه التسوية الهشــة ، اذا ما انفرط عقدها ، فلا بد عندئذ أن يعيــد الاحرار

تجمعهم ، وذلك ، أو لا من خلال الدراسة والتحليل مما يعزز الامل في الوصول ، الى تفهم أعمق ، وأوضح لما تعنيه الليبيرالية ٠٠ وثانيا ، من خلال وضـــع برنامج معاصر جديد ، للاحرار ٠٠ على أن هــــذه الدراســـة ، أو وضـع النظرية أو البرنامج الجديد ٠٠ كلها أمور لن يتأتى تحقيقها ، في يوم وليلة ٠

المســـألة الثانية :

وهذه المســـألة ، لم أتعرض لها اطلاقا ، وهى التى أرجو أن أثيرها من خلال هذا الســـؤال ، ماذا لدينـــا ٠٠ لنقوله ، في تأييد الليبيراليـــة ؟

وسأفترض ، انى في تناولى لليبيرالية ، قد أضفيت عليها ، صورة جذابة ، فيما عرضت له من الحجج ، حول دعوتها الاساسية للاخلاق ، والتى تقوم عليها نظريتها في المساواة ٠٠ وما تقتضيه من الوقوف موقف الحياد الرسمى ، بين مختلف النظريات الســـائدة في الحيـــاة ٠

ومع ذلك فقد تثير مثل هذه الحجج الكثير من الاعتراضات ٠٠ ومنهـــــــا :

ـ ما يقال من أن الليبيرالية ، على هذا النحو من التصــــور ، لا تبرأ من أسباب الشك ، الذى يحيط بالنظريات الاخرى عن ٠٠ الخير ٠

ـ وانها تقوم على أساس ما يفهم من معنى الطبيعة الانسانية ، التى تفترض أن الكائنات البشرية ، ما هى الا وحدات تتواجد ، وتحقق كينونتها الكاملة ، من خلال الجماعة السياسية ٠

ـ أو ٠٠ ان النظرية الليبيرالية ٠٠ متناقضة مع نفسها ، لانها هى بذاتها ، يجب أن تكون أساسا لنظرية للخير خاصة بها ٠

ـ ولانها تنكر على المجتمع الســـياسي ، أن تكون له وظيفة عليا ، وان يكون هو ، المرجع النهائى في كل ما يقتضيه لمساعدة أعضائه ، لكى يحقق الخير من منطلق الواقع ٠

ولا يعنينا كثيرا ، من هـــذه الاعتراضات . ثلاثتها الاولى .. لانها قائمة جميعا على أخطاء فلسفية : يمكن أن نشير اليها لماما ، دون حاجة الى تفنيدها .

فالليبرالية لا يمكن أن تستند الى فكرة الشك ، لان مبدأها الاساسي ، في الاخلاق ، حين يتطلب من الحكومة أن تعامل الناس على قدم المساواة ، فذلك ليس لانه لا يوجد صـــواب ، أو خطأ في الاخلاق السياسية ، ولكن ذلك هو الصحيح .. ثم أن الليبرالية ، لاتتناول أية نظرية خاصـــة تتعلق بالشخصية ، ولا هي تنكر أن معظم الناس (ككائنات بشرية) يجب أن يدركوا ، أن الخير .. بالنسبة لهم ، هو أن يكون لكل منهم دور نشط في المجتمع .

والليبرالية ، ليســت متناقضـــة مع نفســـها ، لان الفكرة الليبرالية عن المساواة ، تعتبر مبدأ أساسيا في التنظيم السياسي ، وهو مبدأ تحتمه العدالة ، وليست (الليبرالية) مجرد طريقة من الطرائق التى يحيا الافراد وفقا لما يختارونه منها لانفســـهم .. وبهذا المفهوم ، يســـتوى لدى الاحرار ، أن يختـــار الناس ، بين التحدث في الامور السياسية ، وبين أن يمارســوا حياتهم كل فيما يخصه ، أو يتصرفون كأحرار ، كل بالاسلوب الذى يفضله .

أما الاعتراض الرابع ، فلا نستطيع أن نتركه هكذا بهـــذه السهولة، لانه لا يوجد طريق سهل،ندلل به على الدور الواضح لانظمة التى تحتكر الســلطة ، من فوق مراة الآخرين ، على نحو لا يمكن أن يوافق عليه العقلاء ، ولا الفضـــلاء .. الامر الذى ينبنى عنه أساسا ، ما انتهيت الى التثبت منه في ضوء الاجابة على هذا السؤال:

ما هو مضـــمون الاحترام الواجب لصـــيانة كرامة الفرد .. واســـتقلاله ؟

وهذه هي المسألة التى تثير المشاكل في إطار الفلسفة الاخلاقية ، وفي فلســـفة العقل ، واللتان تعتبران بمثابة الاســـاس للنظرية السياسية ، على الرغم من اننا لم نتعرض لها هنـــا .. ولكننا

سنفسح لاثر واحد من آثارها ، بضعة أسطر من هذا المقال ، وهو أثر قيل يوما ما أنه مفيـــد ٠٠ فقد قيـــل في وقت من الاوقات أن الليبيرالية ، خطأ ، لانها تفترض أن الافكار التى تخطر للناس ، حول نوع الحياة التى يريدونها ، تتولد ذاتيا ، بحيث تعتبر ـ هذه الافكار ـ في الواقع ناشـــئة من النظام الاقتصـــادى ، أو غيره من وجوه النشاط في المجتمع الذى يعيشون فيه ٠

على أن اعتراضا كهذا ، كان يمكن قبوله ، لو كان الاســاس الذى تقوم عليه الليبيرالية ، يستند الى بعض أشكال التفضيل النفعى ، والتى تســـتند الى عدالة التوزيع ، انها تتحقق بقــدر ما يتحقق للناس من رغباتهم الى أقصي حد ممكن ٠

وليس أيسر ، في الرد على فكرة التفضيل النفعى هذه ، من الاشـــارة الى أنه طالما أن تفضـيلات الناس ، قد تحددت في ظل نظام التوزيع القائم فعلا ، فانها ـ أى التفضيلات ـ ســتتجه الى تأييد النظام ، أما دائريا ، أو مغلقا ٠٠ أما الليبيرالية ـ على النحو الذى وصفتها به ـ فلا تأخذ بهذه التفضيلات ، كمقياس تختبر به عدالة التوزيع ، وانمــا هى ـ بالعكس ـ تهتم بحمــاية الافراد في احتياجاتهم الخاصة ، وفي طموحاتهم ، كل فيما يخصــه ، مما قد يطغى عليها من تفضيلات الغالبية الشعبية ، والتى غالبا ما تكون موجهـة ، ومدعمة عن طريق الاجهزة المختلفة ، وذلك هــو ما دعا النظرة الليبيرالية ، الى التمسك بفكرتها عن الحقوق الاقتصادية ، والسياسية ٠٠ وهكذا يأتى ردها على الادعاء بأن نظم التوزيع هى التى تصنع التفضيلات ، بأن المهم في المقام الاول أن تتسم هـــذه النظم بالعدالة المطلقة ، لا أن تستجيب الى ما توجهها اليه ، هذه التفضـــيلات ٠

الهـــــوامش

١ - ســــأقدم في هذا الهامش ، وصـــفا ، أكثر تفصيلا لهذا التمييز ٠٠ فالنظرية السياسية المفهومة ، عبارة عن عناصر أكثر أو أقل انتظاما ، بحيث أن أوضاعا سياسية محددة (مثل الوضـع الذى يتعين فيه خفض الدخل الضريبى أو زيادته) تعتبر نتـائج أو أوضاعا ، أكثر تجريدا (مثل الوضع الذى يتعين معه منع التمادى الزائد في عدم المساواة الاقتصادية) والتى تعتبر بدورها نتائج وأوضاع تجريدية أخرى (مثل الوضع الذى يفرض أن تكون الجماعة في حالة اســتقرار سياسي) وقد تكون هذه الاوضاع هى الاخرى ، بدورها ، نتيجة لاوضاع مجردة ماتزال قائمة ٠٠ ولن نكون واقعيين ، حين نفترض أن المدنيين العـاديين ، والسـياسيين ، بل والمعلقين السياسيين ، أو النظريين ، يحددون قناعاتهم بهـذه الكيفية بل أن أى شخص يفترض في نفسه القدرة على اتخاذ قرارات سياسية غير مبدأية ، لا بد وأن يعترف بأن ثمة تنظيما خاصا يتناول وضعه ، ويجب اعتباره ممكنا من حيث المبدأ ٠

وعلى ذلك يمكننا أن نميز - بصـــدد أية نظـــرية سياسية كاملة - بين الاوضاع السياسية الاساسية ، (أو الدستورية) وبين الاوضاع السياسية الاشتقاقية (أو الفرعية) لان الوضع الدستورى يعتبر وضعا سياسيا يقوم لذاته ، كوضع ســـياسي ، بحيث اذا تعرض لاى فشل يخل بضمان بقائه أو يقلل من قيمته ، يعتبر الى حد بعيد ، فقدانا لقيمة البناء السياسي كله ٠

فالوضع الدستورى لا يعتبر بالضرورة ، وضعا مطلقا ، في رأى أية نظرية ، لان أية نظرية يمكن أن تشتمل على أوضاع مختلفة ، والى حد ما ، متعارضة ، وحتى لو كان هناك نظرية ترى مثلا أن

انتكاسة المساواة السياسية ، هى بالاحرى ، انتكاسة للعدالة فى البناء السياسى ، ولكنها تبرر هذه الانتكاسة فى سبيل دفع عجلة الرخاء ، على اعتبار أن الرخاء الاقتصادى ، يعتبر أيضا ، وفوق كل شىء : وضعا دستوريا ، فى اطار النظرية ، وفى هذه الحالة ، فانها ـ أى النظرية ـ تدعو الى تدبير اقتصادى خاص (كأن تدعو الى اقتصاد مختلط ، يجمع بين الرأسمالية والاشتراكية) يوفق الى أقصى حد بين وضعين سياسيين دستوريين ، ربما لا يكون كل منهما مجهولا تماما •

فلا المساواة ، ولا الرفاهية العامة ، تعتبر اطلاقات لا حدود لها ، وانما قد تكون من المسائل الاساسية ، لان النظرية ستصر على أنه اذا كانت بعض الوسائل يمكن أن تبلغ نفس المستوى من الرخاء دون الالتزام بالمساواة ، فقد تنطوى النتيجة على تعزيز العدالة ، أولى من التوفيق المطلوب لسوء الحظ •

ومن ناحية أخرى ، اذا كانت النظرية تعترف بأن حرية الاستثمار ، هى على الجملة ، أحسن الوسائل لتحقيق الرخاء الاقتصادى ، ولكنها تبدو مستعدة للتخلى عن حرية الاستثمار ، فى سبيل ما لا معنى له من التوفيق فى الحالات القليلة التى تكون حرية الاستثمار غير منتجة •• ففى هذه الحالة ستكون حرية الاستثمار ، وضعا اشتقاقيا أو فرعيا ، ولن تتعلل النظرية بامكانية ايجاد بعض الوسائل الاخرى لبلوغ نفس المستوى من الرخاء ، دون المساس بحرية الاستثمار ، وبأن بعض الوسائل الاخرى قد تكون أقوى ، اذا نظر الى حرية الاستثمار كوضع اشتقاقى (فرعى) وهكذا فان النظرية لا يهمها أن تضحى بحرية الاستثمار أو بغيرها من الاوضاع الفرعية ، من أجل تطهير الشئون العامة العليا •• هذا •• ولا بد أن نراعى جيدا ، التمييز بين مسألة ما اذا كان وضع خاص يعتبر دستوريا ، ضمن نظرية ، وبين

مسألة مختلفة ، عما اذا كانت النظرية تعزل الوضع ، بحجة أنه من الخطأ أن نعيد فحص قيمة الوضع في مناسبات خاصة • ذلك أن النظرية تقدم بعض أوضاع فرعية ، تقتضي في قليل أو في كثير ، تجنب التضحية بها في أية مناسيات خاصـــة ، حتى ولو رأى المسئولون أن مثل هذه التضحية ، ستخدم الوضع الاساسي بصورة أفضل ، تحقق توفير الحماية للاهداف الدســـتورية ، على المدى الطويل • وتعتبر قاعدة المنفعة من الامثلة المألوفـــة •• وأي أن الاهداف الدستورية التى تحتـــاج الى الحماية ، لا يجب أن تكون أهدافا نفعية •

هذا ، ويجب أن تتناول النظرية السياسية الاســـاسية (أو الدستورية) مبدأ المساواة السياسة (صوت واحد لكل رجل) على حده ، رغم أنها تعتبر وضعا اشتقاقيا (فرعيا) ، بما لا يسمح للمسئولين أن يعيدوا تنظيم السلطة الانتخابية ، ليصلوا بذلك الى ما يعتبرونه مزيدا من المساواة الاساسية بين الجمـاعة ، لان أية زيادة في المساواة الاساسية ، ستكون بمثابة مفاجأة أكثر منهـــا اتاحة للتصحيح ، لذلك لا يجب أن يكون تفريد الاوضاع الاشتقاقية مطلقا ، ذلك أن أية نظرية ، يمكن أن نرى ـ حتى اذا ضحى بوضع ما على حدة ، بدون أية خسارة تلحق بالعدالة ـ فلن تكون أكبـــر منها في حالة ما يكون كسب أوضاع أساسية ظاهرة ومعلنة بالقدر الكافي • ولكن الاوضاع التى أفردناها (أو عزلناها) يمكن أن تكون أوضاعا مطلقة دون أن تفقد خاصيتها الاشتقاقية ، (أو الفرعية)•

٢ ـ أظر دوركين « اقتضاء الحق جديا » لندن ـ دوكوورث ـ فصل ١٢ (١٩٧٧) •

٣ ـ « اقتضاء الحق جديا » •

٤ ـ ت•م•سكانلون ـ « التفضيل •• والتعجل » جريدة الفلسفة ٧٢ (١٩٧٥) •

٥ ـ وهناك اعتراض مختلف جدا : يثير الانتباه حول حقيقة أن بعض الناس يعانون من عاهات ، مثل العمى ، أو التخلف العقلى ، بحيث يحتاجون الى موارد أخرى أكبر ، لكى تتحقق لهم نفس فرص التفضيل ٠٠ وذلك يثير اعتراضا آخر على مبدأ المساواة العشوائية في المعاملة ، ولكنه مع ذلك لا يدعو لاختيار مبدأ أساسي مختلف في التوزيع ، وانما يدعو الى تصحيح تطبيق المبدأ ، كما ذكرت ٠

٦ ـ « اقتضاء الحق جديا » ٠

٧ ـ أنظر دوركين « العلوم الاجتماعية والحقوق الدستورية » القسم التعليمى (مارس ١٩٧٧) ٢٧١ ٠

مذهب الأحرار ومذهب المحافظين

عند رونالد دوركين

بقلم

فرجينيا هيلد

أستاذة الفلسفة ، بكلية هانتر ، والمدرسة العليا ، بجامعة سيتى بنيويورك ، ومؤلفه كتاب « المصلحة العامة ، والمصلحة الفردية » (١٩٧٠) كما نشر لها كتاب «الفلسفة والعمل السياسي» (١٩٧٢) و « الفلسفة والاخلاق والشئون الدولية » (١٩٧٤) كما نشر لها أخيرا .. « الملكية والربح والعدالة الاقتصادية » .

كانت الآراء التى صرح لها الاستاذ « دوركين » في شجاعة ، كانت مثار الاعجاب ، وخاصة بالنسبة لما انطوت عليهـا من الفائدة .. على الرغم من تجاهل البعض ، الذين غالبا ما تجاهلوا أيضا ، ما وجه اليهم من انتقادات ، حول مواقفهم التى اختفوا بها وراء ستار خادع .. ولهذا فانى أوافقه على استخدام اصطلاحى « الاحرار » (الليبراليون) و « المحافظين » * .. كما أوافقه على أن التمييز بينهما ، لا يمكن أن يرجع الى الاختلاف في نظرة كل من الفريقين ، الى الحرية ، والمساواة .. ومع ذلك أرجو أن أشير الى بعض وجوه الاختلاف الاخرى .. وذلك أن الاستاذ « دوركين » يرى أن الاحرار ، يقدرون الحرية ، نفس التقدير الذى يقدره المحافظون لها .. بينما الاوفق – فيما أعتقد – أن نقول أن الاحـرار ، لديهم نفس الفكرة المحدودة التى لدى المحافظين ، عن الحرية .. ومن هنا قد ينشأ التعارض ، بين دعاوى كل من الحرية والمساواة .

فالاستاذ « دوركين » يدلل – بما قد يثير الدهشة – على أن المحافظين ، يقدرون المساواة بمفهومها في معاملة الافراد على السواء ، في حقوق الرعاية والاحترام ، نفس تقدير الاحرار ، لها ، بينما الاصح أن نقول – فيما أرى – أن الاحرار هم الذين يشاركون

---

* المترجم : قد يكون من الطريف أن نشير الى أن المفـرد في الترجمة العربية لاصطلاحى الاحرار والمحافظين لا يتأتى استخدامه في هذا المجال هكذا : الحر ، والمحافظ .. وذلك لان صيغة الجمع ، للاحرار .. وللمحافظين ، قد استقرت ، بمفهومها الاصطلاحى السياسي ، في الفكر السياسي العربى .. بينما لا يؤدى صيغة المفرد لكل منهما نفس المعنى ، أو الصدى المؤثر ، لعضو الاحرار ، أو عضو المحافظين ، وذلك آثرنا استخدام الاصطلاحين – عربيا – بصيغة الجمع .

المحافظين ، فكرتهم عن المساواة باعتبارها ناشئة عن نفس التراث ، كما أنهم يشاركونهم الرأى حول عيوبها •

ونعتقد أن الاستاذ « دوركين » قد تخلى ـ لاسباب قوية لديه ـ عن الربط بين مواقف كل من الاحرار ، والمحافظين ، ومايكتنفها من المصالح الشخصية ، لمن يتخذون مثل هذه المواقف وأن أعتقد أن الامر ما يزال بحاجة لمزيد من الايضاح ، بما قد يعزز من موضوع هـذا الارتباط ••

وأود ـ مع ذلك ـ أن أعترف بأن « كل من يبحث فقد يجد » من المحافظين ، والاحرار من اتخذ مواقف تقوم على أسس تنتمى الى مبادىء الاخلاق ، وليس على أساس المصالح الشخصية فقط •• وبهذا المفهوم عن هؤلاء ، سأركز على ما اعتبره الاستاذ « دوركين » المحور الاساسي للاختلاف بين مواقف الاحرار ، ومواقف المحافظين ، وعلى التحديد ، بين وجهات النظر المتعارضة حول العلاقة الصحيحة بين الاخلاق ، والسياسة ، فالمحافظون ـ كما يقول ـ يرون أن من واجب الحكومة ، أن تأخذ على عاتقها اعلاء الفضائل في المجتمع ، بينما يرى الاحرار ، أنها لا تلتزم بذلك •

وقد يبدو من الصعب ـ على حد ما وضحه الاستاذ دوركين ـ أن نختار بين وجهات نظر الاحرار ، والمحافظين ، على الرغم من أنه هو ذاته ، قد اختار جانب الاحرار ، ولكنى سأحاول مع ذلك أن أبرر السبب الذى يدعونى الى القول بأن مواقف كل من الفريقين ، التى تعرضنا لها ، تحتاج الى اعادة نظر •

وسأحاول أيضا أن أطرح ، وضعا ثالثا •• وهذا الوضع الثالث ، مشترك مع المحافظين في أحد آرائهم ، حول فكرة المجتمع الفاضل ، وما يقتضيه تطبيقها كمعيار للحكم على النشاط السياسي ، كما تعكس آثارها على اختيارنا ، للسياسة « السياسية » الواجبة الاتباع ، بينما هو ـ أى الوضع الثالث ـ يرفض وجهة نظر الاحرار ،

بأن الاخلاق لا مكان لها في الحياة ، بين نصوص القانون ، الخاص بالحقوق ، وذلك وفقا للاسس الاخلاقية ذاتها ٠٠ أما عدا ذلك من المسائل الاخرى ، التى تتعلق بالفضيلة ، ومضمونها ، وآثارها في ضوء القائمة التى أوردها الاستاذ « دوركين » فان هـذا الوضع ـ الثالث ـ يعتبر أقرب الى النظرية الليبرالية ، منه الى نظرية المحافظين ٠

ويروق لى أن أطلق على هذا الوضع الثالث ، « بالوضع غير الخاطىء » ٠٠ وان كان بلغة اليمين أو اليسار في السياسة ، فانه لا يعتبر في نظر اليمين ، وضعا على الاطلاق ٠٠ بل ان سوء الفهم قد ينتهى الى اعتباره « غير ليبرالى » بحجة أنه ، على أحسن الفروض ، لا يعدو أن يكون « أقرب » الى الوضع الليبرالى ، منه الى الوضع المحافظ ، فلو أننا ترسمنا بدقة ، علاقته بموقف كل من المحافظين ، والاحرار ، على النحو الذى وصفه به الاستاذ « دوركين » ٠٠ فقد يقتضينى ذلك ، أن أضع تصورا له من زواياه الثلاث ، بدلا من حصره في نطاق التصور الثنائى بين اليمين واليسار ٠

أى أن الوضع « غير الخاطىء » ٠٠ سيحتل ركنا من المثلث ٠٠ فاذا ما شاء أحدهم ، أن يتصدى لكى يحدد موقفى «الراديكالى» ، فعليه أن يتحمل هو ، مسئولية ذلك ، طالما أن الاستاذ«دوركين» قد أخبرنا بأن الراديكاليين « لا يهتمون كثيرا » ، ثم اننى لا أحب أن أشغل وقتى المحدود ، بما لديهم ، ولذلك سأقتصر هنا على المواضيع المحددة فعلا ٠

واهذا ٠٠ ولاسباب لها وجاهتها ، فلن أتصدى للتركيب البنائى ، للوضع الثالث ٠٠ ذلك أن من دواعى غبطتى أن أيا من الاوضاع الثلاثة ، لا يفتقر الى الوضوح ، تحت أى عذر،من الجهل،

لانها تلتقى من البداية ، بسؤال يطرح نفسه ‥ أين نحن الآن؟‥ وماذا نكون ؟‥ وماذا يجب على الحكومة أن تفعله ؟

ذلك أن ثمة نظرية اجتماعية ، تبين بجلاء ، ما الذى يجب على الحكومة أن تفعله ‥ أو لا تفعله في سعيها نحو الفضيلة ، لا يصح أن تقتصر على مجرد نظرية تبحث فيما يجب أن تفعله الحكومة ، وانما يجب أن تتناول أيضا ، ما يجب أن يسلكه الافراد في صدد الفضيلة ، خاصة اذا فشلت الحكومة ، ولهذا رأيت أن أتناول هذه النقطة في بحثى ، على أساس أنها تهم بوضوح ، العلاقة بين السياسة والاخلاق ، وبالتالى تثير مسألة أخرى مختلفة ، حول العلاقة بين القانون والاخلاق ‥

وقد حرص الاستاذ « دوركين » على التمييز بين مجال الحقوق الفردية ، (والتى تتقرر على مقتضى مبادىء صريحة) وبين مجال السياسة الجماعية ، أو الاهداف التى يسعى اليها المجتمع ، ولكنى لا أشاطره هذا الرأى ، الذى يضفى به على الحقوق الصفة الفردية دائما ، بينما يضفى على الاهداف السياسية ، الصفة الجماعية ٠

فلو أن ثمة مبررا ، لقرار صدر – بحق – ضد الذين يحاولون التسلل الى احدى الولايات فلا نزاع أنه يستند الى حق الولاية في حماية نفسها ووجودها ، وهو حق جماعى ‥ ومن جهة أخرى ، فان الاهداف – حتى السياسية – قد يكون الهدف منها ، حماية مصالح سياسية جزئية ، كما اذا كانت سياسة احدى الادارات أو المصالح ، أن تعين عددا أكبر من العمال ، في الاعمال اليدوية ، وعددا أقل ، في بعض وكالات الاعمال الاخرى ، بما يعكس استجابتها لمصالح العمال ‥ فهذه المصالح التى تسعى لها معظم الجماعات ، والافراد ، تعتبر من المصالح الفردية ‥ وعلى كل ‥ فليس ذلك موضوعنا في هذه الدراسة ٠

أما الموضوع الاهم ، الذى يجب الالتفات اليه ، في صـــدد رؤيتنا « للسياسيات » التى تقتضيها مناقشتنا للنظـريات التى تتناول الحكومة والمجتمع ، نلاحظ أن الاســتاذ « دوركين » ، في الوقت الذى يؤكد فيه على الدور الذى يقوم به القضاة والمشرعون، نراه لا يخصص الا القليل من حديثه عن السياسين ، الذين ، لا هم قضاة •• ولا هم مشرعين •• وهؤء على التحديد ، هم الرؤساء ، وأعضاء مجلس الوزراء ، والموظفون الرسميون ، وموظفو الدواوين، ورجال التشريفات ، التى لا يمكن اعتبارها على أحسن الفروض، من عناصر النظ م السياسية في السياسة ، ولا الى تلكالتىتستند مبادىء قانونية •

ذلك أن النظر الى الاعمال السياسية ، كانعكاس لاســاليب السياسة ، هو بمثابة استخدام السياسة على أسوأ ما يمكن أن ينحدر مدلولها •• ومع ذلك ، فلا بد لهذه الاعمال أن تظلخاضعة، في صدد الحكم عليها ، للمعايير الاخلاقية •• ولا أعتقد أن نظـــرية الاستاذ « دوركين » عن السياسة ، قد انحسرت الى مثل القالب الشكلى •• وعلى هذا ، فاننى عندما أتحدث ، عن العـــلاقة بين الاخلاق . والسياسة ، انما أقصد السياسة ، بمعناها الواسع الذى يتجاوز مجرد نشاط القائمين بالتشريع ، أو القضاء ، على نحـــو ما شرحت في موضع آخر ، فان النظام السياسي،والنظامالقانونى، وان كانا متمايزين أحدهما عن الأخر ، لكنهما متداخلان كل منهما بالآخـــر (١) •

وقد طرحت في السنوات الأخيرة ، مسألة ، العلاقة بين الاخلاق والسياسة ، صراحة ، بغية ايجاد حل لها ، يتفق مع القانون • • ويبدو أن الاستاذ « دركين » الليبرالى ، ينبىء عن اتجاهه الىهذا الرأى ، على ما قيل من أنه أنه يقيم ببلد تميز بتجمع الجماعات، التى تباينت آراؤها حول الاخلاق ، بصورة واسعة ، وعلى مختلف

المستويات ، وكان من أثرها ، أزاء تصاعد الاهتمامات ، والمصالح السياسية ، ان اتجه الحل - والحل الوحيد - لهذه الاختلافات ، أن تطرح على ساحات القضاء ، أو التشريع ، على أن يتسم عرضها - كما قال الاستاذ «دوركين » - بالصراحة والوضوح .. وكان أوضح مثال لهذا الوضع ، ما وقع من أصداء ، انعكست على مشاكل الحقوق المدنية ، والاجهاض ، والمواصلات وان كنت أرى أن هذا الحل ، حل ناقص ، لسببين :

السبب الاول :

أن القول بأن القرارات التى تنتمى في صدورها الى نظام قانونى ، تعتبر من الوجهة الاخلاقية ، أعلى من القرارات التى تنتمى في صدورها الى نظام سياسي ، هو قول خادع ، وهكذا تضطرد الاخطاء ، مع تطاول الزمن .

والسبب الثانى :

يرجع الى الافتراض بأن القانون ، وساحات القضاء ، ستكون قادرة على اصلاح ما لا يستطاع اصلاحه ، من أساليب الاداء .

ففى معمعة « ووترجيت » ثار كثير من الجدل الفارغ ، حول الاثر الذى يمكن للاخلاق أن تؤثر به في حمل الناس على الطاعة التامة للقانون .. وكتب أنطونى لويس ، في ذلك الحين ، سلسلة من المقالات ، ينبه فيها الى أنه لا يحق لاحد ، أن يضع نفسه فوق القانون ، وفاننا ، وكرر كثيرون معنا ، بأن الحكومة ، يجب أن تكون « حكومة قوانين ، وليست حكومة أشخاص » ز ولسوء الحظ أن ثمة خطرا ضئيلا ، لو حصلنا - سريعا - على حكومة من النساء) وقد قيل لنا ، أن الرجال حينما يتربعون على قمة السلطة ، يعتقدون في أنفسهم . أنهم لا يخضعون للقانون كغيرهم بما يخول لهم اساءة استعمال السلطة ، بصورة رهيبة كتلك التى كانت عليها ادارة نيكسون ، والتى تعتبر أبرز مثل ، لهذه الاساءة .

وأعتقد ، أن تعليق المشكلة على « شجاعة ووترجيت » لا تخلو من تضليل ؛ لان المسألة ليست على هذه الصورة من البساطة ، اذا قيست بما وقع من رجال الحاشية ، بالبيت الابيض ، عندما وضعوا أنفسهم فوق القانون ، وانما تكمن المشكلة ، في الاسس اللاأخلاقية التى استندوا اليها في تبرير مافعلوه ، الى درجة انعدم فيها أى مبرر خلقى ذلك أن وضع الشخص لنفسه فوق القانون سواء كان بهدف الحصول على المزيد من المكاسب الشخصية ، أو نتيجة لتعطشه الجامح للسلطة ، اذا كان يعتبر في حد ذاته خطأ .. فان تسخيره للسلطة لحسابه الخاص من خلال القانون - وهو ما يستطيع أن يفعله تماما - يعتبر خطأ كذلك ..

بل أن الاخلاق قد تتطلب - في ظروف خاصة - أن يضع الشخص نفسه خارج (وربما كان ذلك أنسب من كلمة فوق) القانون حيث لا يتصور أن تكون طاعة القانون على هذا النحو منافية للاخلاق (مهما كان القانون في صورته الشرعية كقانون) .. ولذلك فإن أتعرض للفكر الليبرالى لدى الاستاذ دوركين ، من موقع الاخلاق السياسية .

وهذا هو العصيان المدنى ، يعتبر في تعريفه مخالفا للقانون ، على الرغم ، من أن المخالف ، يستند في مخالفته ، الى ضميره ، وقد يكون لديه - في ذلك - ما يبرره ، من الناحية الاخلاقية في نطاق التصرفات الفردية للافراد الذين يرفضون - على أساس أخلاقى - أن يوافقوا على القانون اللاأخلاقى ، أو السياسة اللاأخلاقية .

ففى ابان الحرب الفيتنامية ، لم يكن من الصعب ، تبرير الاحتجاجات التى كانت تثار ضد الجرائم الاخلاقية ، التى ترتكبها حكومتنا ، ولكنها مع ذلك - أى الاحتجاجات - أدت الى اعتبار المواطنين ، في موقف الخارجين على القانون ، وحتى ، لو اتخذت هذه المخالفات شكلا يبررها في بعض المواقف الجماعية ، كالاضراب

.. حيث لا يجب أن ننسى أن تاريخ الحركة العمالية ، ملىء بمثل هذه الحالات من « المواقف غير القانونية » أو « الحد غير المشروع للتجارة » أو « التدخل غير المشروع » وهى تصرفات ، أصبحت الآن من الصور المألوفة في العمل السياسي والاقتصادى بالولايات المتحدة باعتبارها حقوقا ثابتة ، تحميها معظم قوانينا العمالية الاساسية ، ومع ذلك فما يزال الاشخاص الذين يتمسكون بها ، يعتبرون من « الخارجين على القانون » على الرغم من أن بوسعنا أن نحصر حكمنا على مثل هؤلاء الاشخاص ، على أساس أنهم يتصرفون بوازع يبرر تصرفاتهم من الناحية الاخلاقية (٢) .

هذا ولا يجدر بنا ، أن نترك « مخالفة القانون لمبرر أخلاقى » ، الى تقدير المواطنين وحدهم دون أن تحدد الحكومة ، موقفها الرسمى منها .. فمثلما يتعرض المواطن الذى يعلن العصيان المدنى للعقاب ، لمخالفته القانون ، الذى ينص على هذا العقاب ، فكذلك يعاقب الضابط الذى يخالف واجبات وظيفته ، بالعزل ، فضلا عن العقوبة التى توقع عليه ، لمخالفته نفس القانون كمواطن مدنى .. حتى لو كان التصرف الذى استوجب عقابه ، يستند الى ما يبرره من الناحية الاخلاقية .. كما حدث من مخالفات عدد من الرسميين في ألمانيا النازية للقوانين الخاصة باليهود..وكما حدث من تصرفات لبعض الرسميين ، حين زودوا الصحف ـ على خلاف القانون ـ بمعلومات عجلت بوضع حد لبعض التجاوزات السيئة للحكومة بصدد مسلكها في الحرب الفيتنامية .

وقد تزايد ، في السنوات الاخيرة ، الاهتمام بالعلاقة بين السياسة ، والاخلاق ، بمناسبة ما وقع من تضليل القيادات العليا ، كما حدث في قضية « ووترجيت » وازاء ممارسة الجنس في الاوكار السفلية ، وكما حدث في حالة الصور الجنسية الخليعة ، وبيوت الدعارة حيث تحول الاهتمام بشدة ، وبنجاح كبير ، من الساحة

الكبرى ، التى كان قاصرا عليها ، الى ساحة أخـــرى ، بصـــــدد اللاأخلاقيات الاقتصادية ٠٠ ولم يكن الاهتمـــــام القليل بحالات الرشوة ، يكفى بديلا عن الاهتمام الشديد بما نحتــــاج اليه من الاسس الاخلاقية ، في معظم وجوه النشاط العادية ، والاقتصادية بالولايات المتحدة ٠٠ هذا الى أن عدم اهتمام الرسميين ، وغيرهم من الهيئات العادية ، (أو النيابية) بالمفاسد والشرور الناجمة ، عن الفقر الجماعى ، والبطالة ، يجب بالتأكيد ، أن يخضع الحكم عله من منطلق أخلاقى ٠

بل ان القانون ما يزال يسمح صراحة ، بكثير من امور غـــير الاخلاقية ٠٠ وكان من الممكن أن يكون للمواطنين حقوق « أخلاقيـة » ولو الى حد وهمى ، مما يحتاجون اليه في حياتهم ، الا أن المحاكم والهيئات التشريعية في الولايات المتحدة ، لم تشأ بعد،أن تتصدى للاعتراف بمثل الحقوق كحقوق قانونية ٠٠ وهكذا٠٠ سنجد عـــلى مدى السنوات العديدة التالية ، حيث لن يكون لدينا ،«نيكسون» ٠٠ الا أنه سيكون لدينا محكمة عليا « نكسونية » سواء على أقل المستويات ، أو على أعلى مستوى بالمحكمة العليـــا ، الامر الذى يتوقع معه ، بعض التقدم ، نحو الاعتراف بالحقوق الاساســية الاقتصادية في الرخاء الدائم ، بينما لن يتعدى دور الكونجرس بعض الحـدود الضئيلة ٠

أما فيما يتعلق ، بالاعتراف الحقوق ، واقرارها ، فاعتقد أنها مسألة سياسية ، حيث يتوقف الحكم ، بصدد ما يقرره المسئولون بشأنها ، على نتائج قراراتهم ، وما يتضح من مزاياها ٠٠ هـذا الى أن أية نظرية للحقوق ، رغم أنها قد تنطوى على اقرارها بالحق في العصيان المدنى ، الا أنها مع ذلك ، تكفى بذاتها ، في ارشادنا الى ٠٠ أين ، وكيف يحق لنا ممارسة هذا القانون ؟ (٣) ٠٠ثم ان الافراد ، ليس بمقدورهم ، أن يتفهموا القانون ، بحيث يمكنهم

أن يجدوا ، الجواب على مثل هذه الاسـئلة •• من أين •• وكيف يتدخلون ، بالضغط على السياسة ، والبرامج ، وعناصر الموازنة المالية بما يحقق لهم فعالية الممارسة لهذا الحق •• ثم أن أسئلة كهذه ، لا تجد الجواب عليها ، بالرجوع الى القانون ، وانها تستمد جوابها ، من الاخلاق مباشرة ، وبالطريق المناسب •• وبهـذا المفهوم ، أعتقد أن ثمة مخالفات بسيطة للقانون القائم ، ستجد ما يبررها ، بما تظهرنا عليه من اتجاه التطور السياسي المأمول ، بصدد الاعتراف بالحقوق •• وعلى هذه الصورة أيضا ، يمكننا أن نعرف أن الاشخاص ذوى السلطة السياسية ، يجب أن يستجيبوا الى مثل هذه الضغوط ، بمفاهيمها السـياسية كالمفاوضات ، والتسويات ، وليس بالمفاهيم القانونية (دعمت أم لم تدعم) •• ذلك أن التطور السياسي ، لا يصنعه متنبئون ، يرجمون بالغيب (٤) •• وباختصار فان الحكم على الاعمال السياسية ، في اتجاهها نحو اقرار الحقوق ، يحتاج الى نظرية للفضيلة يقرها المجتمع •• ثم أن التأكيد على الاعتراف بهذه الحقوق ، يحتاج منا الى ما هو أكثر من الصراحة والوضوح •

السبب الثـاني :

أما السبب الثاني ، في أننا لا نستطيع أن نحل مشكلة العلاقة الصحيحة ، بين الاخلاق ، والسـياسة ، عن طريق اللجوء الى القانون ، فيرجع الى أن هناك أمورا عديدة ، لا يستطيع القـانون - ولا يجدر به أن يحاول - أن يفعل شيئا بصددها ، حتى في أنسب الاوقات ملائمة ، بل وحتى لو تحقق الاعتراف بكل ما يحتمـل الاعتراف به من الحقوق الكافة •

ففى اطار القانون ، ومن خلال ما تقتضيه الصراحةوالوضوح ، تطرح المتغيرات ، نفسها ، للاختيار بينها •• فمن هم هؤلاء الذين يختارهم أى رئيس في ادارته مثلا ؟•• لن يخبره القانون بذلك ••

ثم لمن ، ولاى الاهداف ، يعطى المواطنون الفضلاء تأييدهم ؟ لن يستطيع القانون أن يرشده .. اذن .. على أى أســـاس تتقرر سياسة الحكومة وأعمالها ، وتتحدد مواقف المواطنين منها ؟

ويرى الاستاذ « دوركين » أن أفضل ما يتناوله التفسير ، هو موقف المحافظين ، بصدد واجب الحكومة ، في اعلاء شأن الفضيلة في اطار ما يتحقق من المنفعة ، .. وعند هذه النقطة ، تستثيرنى الدهشة والتساؤل .. فما الذى استطاع أن يتوصل اليه بذلك ؟.. وها هو « ويليام بكلى » ، رجل نفعى .. و « ايرفنج كريستول »، رجل نفعى ؟.. وفي النهاية يتنازل الاستاذ « دوركين » فيقول ان موقف المحافظين ، لا يقوم - طبعا - على أساس مذهب المنفعة ، (وحتى هذا لم يكن محل انتباه أنصاره) لكن موقف الاحرار كذلك لا يقوم على أساس مذهب المنفعة ، الا الى المدى الذى تعكســه المنفعة فيما يجرى من تصرفات الحكومة في اطـــار من الصراحــة والوضوح .. وهكذا لم يترك الاستاذ « دوركين » أحدا ، ليدافع عن الاخلاق النفعية في السياسة .

على أنه لا يفوتنى أن أقرر هنا - وكما أوضحت في موضـــع آخر - أن مذهب المنفعة ، من الزاوية الاخلاقية ، البحتــة ، ليس كافيا وبرغم ما له من الاثر .. من زاوية الاخلاق القانونية ، الا أنه لا مكان له في مجــال الاخلاق السياســية ، ومازال أمامه الكثير الذى يجب أن يوصي به ، ولكنه حقق تطورا كبيرا .. وان تمثل فقط فيما كان له من التأثير في « الاختيــار » بين التصرفات ، والسياســات على ضــوء ما يستشف من آراء الناخبين ، كمــا كان له أثره ، في الضغوط التى مارستها الجماعات على أساس ما استبان لها من مصلحتها ، هذا الى أنه يعتبر - فيما أعتقد - أفضــل من محاولة صبغ المذهب الليبرالى ، بالصبغة الاخلاقية ، عن طريق السياسة ، وهى محاولة جعل منها الاستاذ « دوركين » قضــية كبرى .. فلك

أن الحكومة لا تستطيع أن تضمن تحقيق الخير لأيا كان ، وانما هي تستطيع أن ترشده ـ عدالة ـ الى طريق الخير فقط ، بمنأى عن المساواة الشاملة وآثارها السيئة ، وهو ما يصدق فعلا ، سواء بالنسبة لفكرة المساواة في المعاملة ·· أو ·· معاملة بالتساوى بينهم *

ويرى الاستاذ « دوركين » أن ثمة فارقا كبيرا بين مستوى الاخلاق ، في نطاق ما تقى به القرارات القضائية ، وبين مستوى الاخلاق التى تتضمنها القرارات السياسية ·· وكان الاستاذ « دوركين » في مناسبة أخرى ، قد نصح القضاة ، أن يحكموا في القضايا الصعبة ، كأعضاء يتمثلون في أحكامهم ، بالاخلاق الكاملة ، فيما تمليه عليهم المبادىء الاخلاقية التى يجب أن تكون لها الاولوية ، على غيرها من السوابق القائمة ، بل وعلى المقتضيات العملية ·· ثم طلب من الهيئة القضائية بأكملها ، أن تستهدى كهيئة متكاملة ، بالاعتبارات الانسانية بقدر المستطاع ·

أما بالنسبة للسياسيين ، وغيرهم ممن يملكون قوة التأثير ، في الاوضاع السياسية ، فقد رفع الاستاذ « دوركين » عن كواهلهم ، عبء الاخلاق ، بأكمله تقريبا ·· سواء أكانوا داخل الحكومة أو خارجها ، حيث يرى الاستاذ « دوركين » أنهم بمجرد أن يفرغوا من تحقيق مطلب العدالة ، فلن نكون بحاجة اليهم ، حتى ولو ليسعوا معنا الى الفضيلة ·· ولهم بعد ذلك ، أن يلقوا بالاستقرار

---

* المترجم : المساواة في المعاملة ، بمعنى أن تطبق قواعد واحدة على الجميع بدون تمييز في نطاق ما يقتضيه ذلك التطبيق ·· أما معاملة الناس ، بالتساوى بينهم ، فذلك على أساس مساواتهم هم ازاء صنوف المعاملات المختلفة ·· ولا يبدو الفارق ـ مع ذلك ـ كبيرا في التطبيق العملى ·

في مهب الربح ·· ولذلك فلست أخشى قدر ما أخشى سياسة ذات وجهين ، كهذه السياسة العائمة : أن تعود معها ، غبيتناء أخرى ، أو « ووترجيت » أخرى ، تحت التأثير السياسي ، الاتحادات الهائلة ، في الوقت الذى نهمل هؤلاء الذين يعانون من مثل هذه السياسة ، بما يعود عليهم بأفدح الاضرار ·

بينما لو أننا اتبعنا الوضع الذى اطلقت عليه « الوضع غير الخاطىء » لكان ذلك بمثابة ، دعوة الى المحافظين ، أن تكون القرارات السياسية ، نابعة عن أسس أخلاقية ·· وحتى لو لم تكن هذه الاسس الاخلاقية ، على درجة واحدة من القوة ·· فستتجه الدعوة ، من مؤيدى الوضع الثالث ، الى التمسك بأسس أخلاقية أشد رسوخا ، وأدعى الى التيسير ، من هذه القوالب التى تتشكل فيها أوضاع المحافظين ، الذين يرون :

ـ أن ممارسة الجنس ، اتفاقيا ، يعتبر أمرا « طيبا » وان على الحكومة أن تشجعه ·

ـ وان الاحسان شيء طيب ، الا أن الحكومة لا يجب أن يكون لها أى دور فيه ، وذلك على الرغم من أنهم ، لا يجدون سندا يبرر مثل هذه التفرقة ·

ـ وأن يكون للحكومة ، نشاط أكبر ، في مكافحة الجريمة ، ومعاقبة المجرمين ، على الا تتدخل بمساعدة المجرمين القادرين في الحصول على ضروراتهم (المعاشية) ·

ـ ويرون أيضا أن الحكومة لا يجب أن تتدخل في نشاط الاتحادات التى يسمونها « خاصة » بينما يوافقون على تدخلها في شئون الافراد الخاصة ، حتى في « غرف نومهم » ، ويطلقون على عليها أنها « غير خاصة » ·

وقد وضح في كل من هذه الامور ، الدليل ، على ما يشوب أوضاع المحافظين ، من عدم الترابط بصدد الدور الذى يجب على الحكومة أن تقوم به ، بل أن للمحافظين مساوىء أخرى ، أكثر من ذلك فهم لا يهتمون ، غالبا ، بالوضوح •• وعندما يواجهون به ، بما لا يرضيهم ، أو يتعارض مع أفكارهم فانهم يرفضون الاعتراف بالوضوح ذاته ، ومن ذلك مثلا ، انهم يرفضون ، أن يعتبروا الفقر ، ظرفا (أو وضعا) مؤلما •• وانما يقولون – بدلا من ذلك – أنه مقياس للتعريف بحالة الشخص ، بأنه « فقير » اذا بلغ دخله ، نسبة معينة من أدنى حد لمتوسط الدخول ، مهما نزل بها هذا الحد على الاطلاق •• بل ان بعض المحافظين ، قالوا في وقت من الاوقات : عندما تأسست كلية الفنون والعلوم ، بجامعة هارفارد ، واشترك في تأسيسها ٤٨٣ رجلا ، ليس بينهم امرأة واحدة •• قالوا متشككين ، بأن هارفارد ، قد تعمدت التمييز بين الجنسين ، ضد النساء ، عند تأسيس كليتها •

ويتصور المحافظون ، في بساطة ، ان امتيازاتهم ، تقوم على أساس الجدارة ، والنبوغ ، وهما مقياس للكفاءة ، عند الكثيرين منهم ، تحت شعار من الوهم بما يعتقدونه في الوقت الحاضر ، من أن الميزة ، والقوة التى يتميز بهما الرجل الابيض ، بالقياس الى السود ، والى النساء ، تعتبر أثرا واضحا من آثار النبوغ والتفوق كدليل على جدارة ، الرجال البيض •• ويزعم المحافظون أنهم يحبذون الحوافز عن الانجاز (كموقف دفاع) •• وفي الوقت نفسه يعتبرون أن مجرد ولادة الطفل بمزايا معينة ، يعتبر في حد ذاته انجازا •

فهل تعتبر وجهة النظر الليبيرالية ، كما حددها الاستاذ «دوركين» ردا على ذلك ؟ •• لا أعتقد •• فالمحافظون ، على خطأ •• لا لأنهم ، يقحمون موضوعات أخلاقية ، على السياسة ، ولكن لانهم

كذلك ، غالبا ما يقحمون عليها من هـــذه الموضوعات ، ما يكون خاطئا ، أو هشا ٠٠ الامر الذى يقتضينا ـ طبعا ـ أن نحاول التمييز بين الموضوعات ، التى نتقبلها ، وتلك التى لا يجب أن نتقبلها ٠٠ كما يقتضينا أيضـــا أن نستخلص النتائج الطيبة ، من السيء منها ٠٠ وهى محاولة ، صعبة بطبيعة الحال ٠٠ بيد أن أية مناقشة حول دور الحكومة ، والسياسيين ، تتطلب منـــا أن تكون لدينـــا القدرة على التصدى لوضع أحكام أخلاقية عادلة ، وعلى أية حال، فليس لنا مهرب ، بصورة أو بأخرى ، من التصدى لهذه المحاولة ، من خلال أعمالنـــا ، وقراراتنا ٠٠ وان كنت أعتقـــد ، انه ليس من العـــدل ، أن نقول أن المحافظين ليس لديهم نظرية للحقـــوق ، وأن لديهم فقط نظرية للفضيلة ٠

أما الضرر الذى وقع من جـــراء السياســـة القائمة لسلطة المحافظين ، اذا ما قدرناه وفقا للوضع الذى سميته بالوضع « غير الخاطىء » فلن يمكن تصحيحه ، بالعودة الى منهج الليبراليين ، في فصلهم الاخلاق عن السياسة ٠

هذا ٠٠ ولا يجب أن ننسي أن الليبراليين ، هـــم الذين قادوا بمغامرتهم الكبرى في خليـــج الخنـــازير ، وبالغـــارات الاولى على شـــمال فييتنام ٠٠ وباســـتثناء الحالات التى خالفوا فيها القانون فانى أخشي أن أقول أن أحســـن السياســـات ، وأبرزها ، قد فاتت على الاستاذ «دوركين» فربما تضمنه بحثه في مناصرة الليبراليين٠٠ وكذلك لا يجب أن ننسي ، أن عـــدم اعادة توزيع الدخـــل بالكامل ، والذى ظل راســـخا على صـــدر أمريكا ، دون تخفيف ، كان خلال الســـنوات التى تولى فيها الليبراليون الســـلطة ، مثلهم مثل سنوات نيكسون ، وفورد ٠

على أن السياسات الليبيرالية ، ربما كانت في عدم سعيها الى الفضيلة ، تفضل من بعض الوجوه ، سياسات المحافظين ، الذين انتهوا في مسارهم الخاطىء في بحثهم عن الفضيلة ، الى استمرار الرذيلة ، وانتشارها •• ومع ذلك فلا يجدر بنا ، أن نصوغ هذه الحقائق المؤسفة في عصرنا ، في نظرية ، تتناول السياسة كما يجب أن تكون •• ذلك ان ما نحتاج اليه ، ليس اهتماما أخلاقيا أقل ، في السياسة ، وانما نحتاج الى قدر أكبر من التفهم ، لما تتطلبه الاخلاق من رجال السياسة من ذوى الضمائر الحية •

الهـــــوامش

* هذه التعليقات تشـــير الى التحول الذى وضــــح في بحث « رونالد دوركين » الذى قدمه لمؤتمر المجمع المئينى ، وليس الى التحول الذى وضح من بحثه الوارد في هذا الكتاب ٠٠ ذلك ان عدداً من النقاط التى وردت في بحث دوركين الاصلى ، ظهرت في مقاله عن الليبرالية في مجلة الاخلاق العامة والخاصة ـ طبعة ستيوارت هامبشاير (لندن ـ جامعة كمبردج ١٩٧٨) ٠

١ ـ انظر ف ٠ هيلد « التبرير القانونى والسياسي » فلسـفة الاخلاق (اكتوبر ١٩٧٥) ٠

(٢) انظر بتفصـيل أوفي ، ف ٠ هيـلد « العصـيان المدنى والسياسة العامة » في الثورة والقاعدة القانونية ـ طبعة أ ٠ كينت (انجلوود كليفس ، ن٠ج٠ برانتايس ـ ١٩٧١) و ف ٠ هيلدفي فهم الاضرابات السياسية في الفلسفة والعمل السـسياسي ـ ف ٠ هيلد و ك٠بارسونز ـ طبعة (نيويورك ـ صحافة جامعة اكسفورد ـ١٩٧٢)

(٣) انظر ر٠ دوركين « اقتضاء الحق جديا » ـ مجلة نيويورك للكتب ـ ديسمبر ١٩٧٠ ٠

(٤) انظر ر٠ دوركين « في العصيان المدنى بغير اعتقال » مجلة نيويورك للكتب ـ يونيو ١٩٦٨ ٠

(٥) انظر ر٠ دوركين « قضـــايا صـــعبة » مجـلة هارفارد للقانـــون ١٩٧٥ ٠

طريقـــان

لتبرير العصيان المدنى

بقـــلم

ريكس مارتن

استاذ الفلسفة ، والرئيس السابق للقسم بجامعة كانساس، بلورنس .. ينحصر مجال اهتمـــاماته في الغـالب ، في الفلســفة السياسية (وخاصـة .. الحقوق) وفلســفة العلوم الاجتماعية ، وفلسفة التاريخ ، نشر له حديثا ، شرح تاريخى ، اعادة التيقين ، والاستدلال العملى (١٩٧٧) .

اشتمل منهج الفكر السياسي ، الذى توارثه الاميريكيون (فيما وجدوه عند « لوك » ، وفي اعلان الاستقلال) على نوازع قوية ، نحو عدم طاعة القانون ، وكان « لوك » يؤمن بالتزام الفرد التزاما دقيقا ، بالانصياع للقوانين ، طالما كانت صادرة من حكومة ، مفوضة بذلك دستوريا ، وخاصة ، سواء أكانت الدولة ، جادة ـ قليلا أو كثيرا ـ في حمايتها لحقوق المواطنين •• فاذا تجاوزت الحكومة ، التفويض الممنوح لها ، خالفت الدستور ، أو اعتدت على حقوق الرعايا •• بطل هذا الالتزام •• ولم يكن ثمة •• حل وسط بين الحالتين •• بمعنى أن السلطات الحكومية ، اما أن ترتبط بالالتزامات التى حددتها لمواطنيها ، بطاعة القوانين ، والا فقدت ـ كلية ـ تفويضها وشرعيتها على السواء

وقد نشأت هذه النوازع من خلال النظرة الجديدة ، والهادفة ، الى ما تكشف عن التزام المواطنين ، ازاء القانون ، خلال السنوات المتتابعة ، وقد تطورت هذه النظرة ، الى أن أصبحت تعرف بالعصيان المدنى ، وما تنطوى عليه ـ كما يدل عليه عنوانها ـ من صور متعارضة نسبيا ، فهى تتضمن الدعوة الى مخالفة النظام العام (سياسيا ، وقانونيا) كنوع من الاحتجاج ، بهدف الى خدمة غرض حيوى اجتماعى أو أخلاقى •

وفي ضوء هذا التمهيد ، نأتى بعد ذلك الى استعراض حالات التناقض ، في الاسلوب الذى يستخدم به هذا المصطلح ، « العصيان المدنى » •

ـ فبعض الناس ، يرى أن مخالفة النظام العام ، عن قصد ، وعن علم ، لا يتصف بالصفة « المدنية » الا اذا تمت بصورة سلمية (بدون عنف) وان يكون المخالف على علم ـ بمطلق ارادته ـ بأنه سيعاقب بما يستحقه من الجزاء ـ قل أو كثر ـ على هذه المخالفة •

وقد أصبح هذا المعنى « للعصيان المدنى » مألوفا ، عندنا في أمريكا ، سواء أكان ذلك نتيجة لما وقع من نتائج عملية ، أو كان استجابة لما دعا اليه « مارتن لوثركنج » •• ومن ذلك يمكن أن ندرك المفهوم العـــام لمعنى هذا الاصطلاح في تعريفه بأن « العصـــيان المدنى ، هو مخالفة علنية ، وعن قصـــد وبدون عنف ، للقانون ، كوسيلة للتعبير بذلك عن الاحتجاج » على ذلك القانون (١) •

ـ ويرى البعض الآخر ، ان مخالفة القانون ، علنا ، وعن قصد، وعلم ، لا تعتبر مخالفـة « مدنيـة » إلا اذا كانت محـل تخطيط ، ووضـع بطريقة ، تقتضي الاعتراف بأن القانون موضوع المخالفـة صادر بصورة شرعية ، وتفويضية ، بالتالى ، يكون « العصـيان المدنى « قد وقع بالاسلوب الذى يؤيده جون رولز » في حدود الامانة القانونية (٢) •• وفقا لما يذهب اليه من أن « العصـيان المدنى » « يقـــع من مواطنين » ، يعترفون •• ويوافقـون على شرعيـــة الدســـــتور (٣) •

وقد اهتم روبرت بول وولف بهذه القضـية ، عندما ربط بين « العصيان المدنى » وبين شرعية الحكومة ، بعد أن شجب بشدة ، فكرة توارث شرعية السلطة السياسـية ، باعتبار أنها تتعارض تماما مع نظرية العصيان المدنى (٤) •

ويبدو الآن مما وضـح من المعنيين سـالفى الذكر ، للعصيان المدنى ، أنهما قد يمتزجان ، في اطـــار واحد ، بطـرق مختلفـة ، طبعا •• الا أن المهـــم فيما تجب ملاحظته ، أن ثمـــة طريقين ، أساسيين ، متميزين ، لوضع تصور للعصيان المدنى :

أولهما . أن يكون سلوك الاحتجاج ، والعصيان « مدنيا » الى المدى الذى يتم به دون عنف مع القدرة على احتوائه ، والسيطرة عليـــــه •

وثانيهما : أن يكون في نطاق الاعتراف بسلطة واضعى القوانين ، وبشرعية صدورها .

هذا .. وسنتناول في هذا المبحث ، الطريقة التى نعرف بها العصيان المدنى ، وأوجه القصور التى نراها في ضوء ما يحمله من مضمون له أهميته ، والطرق التى نبرره بها ، ويهمنى بصفة خاصة ، أن أنبه الى أن كل طريقة من هذه الطرق الاساسية ، في تصور العصيان المدنى ، ينفرد بعلامة مميزة فيما يتعلق بالمثل الاخلاقية التى يمارس بها ، عمليا .

وواضح ـ فيما أعتقد ـ أن المبررات التى يستند اليها الاحتجاج على أعمال الحكومة وسياستها ، بعدم طاعة القوانين ، ترجع للاسباب التى تتبلور من خلال حكمنا عليها أخلاقيا .. وانما يبقى السؤال عن المدى الذى يبلغه هذا الحكم كمبرر ـ أى سبب ـ قوى للعصيان المدنى ؟ .. أو .. اذا أردنا أن نوجه السؤال بأسلوب آخر .. متى تكون الدوافع النبيلة،حالة من الحالات التى تبرر العصيان المدنى ؟ .. ولكى نجيب على هذا السؤال ، نرى أن نعود الى استظهار المعانى الاساسية التى أوضحناها للعصيان المدنى .

فاذا فرضنا ، أولا ، حالة شخص ، يحس أنه مضطر الى عدم طاعة القانون ، بالاسلوب المدنى أى بدون عنف،مع استعداده لتقبل الجزاء ، أو أى قرار تتخذه الحكومة ، في هذا الصدد ، وفي هذه الحالة ، يلح علينا سؤال .. عن الضرورة التى تلجئه الى ذلك ؟.. ثم نجد الجواب ، في أنه ـ فرضا ـ يملك من الاسباب ، الاخلاقية، وربما الدينية ، التى تدعوه الى تجنب العنف ، والى أن يعلن عن تصرفه .. وبالتالى ، يكون مستعدا لتلقى الجزاء .

ولهذا ، يبدو أن نوع السبب الذى يملى عليه مخالفة القانون، هو في المقام الاول ، نفس السبب ، الذى يملى عليه ، أن تكون

طاعته له ، في غير عنف ، مع الامتثال لتحمل النتائج ·· وعندئذ يقتضي الامر أن ننتقل معه الى سؤال آخر ·· متى يكون للاسباب الاخلاقية ، وجاهتها كمبرر قوى لمخالفة القانون ، مع اعلانه ذلك ، وفي غير عنف ؟·· والجواب ·· أن المرجــع في ذلك الى المبــررات الاخــلاقية ·

وبعبارة أخرى ، فان المبررات الاخلاقية ، مع الالتزام بحدود معينة من السـلوك ، اذا ما دعت الشــخص الى اعلان العصيان المدنى ، يجب أن ترتد آخر الامر الى الضمير ، الذى تلتقى عنده ، كل المبررات الصحيحة ، التى دعته الى العصيان المدنى ·· مثال ذلك اذا كان لدى رجل ، من الاســباب الاخلاقية ما يضطره الى مخالفة القانون ، ·· ويدعوه في آن واحد الى أن يتجنب الحاق الضرر بأيا كان ، ففى هذه الحالة ، لا يجد مناصا من اعلانه العصــيان المدنى ·· ومن ناحية أخرى ، اذا كان لدى هذا الشخص من الاسباب الاخلاقية ، ما يحفزه على اتيـان تصرف ما ، بوازع من ضميره ، دون أن يتطلب منه هــذا التصرف ، اســتخدام العنف (ودون أن يكون استخدام العنف واردا أيضا في عقيدته الاخلاقية) فان وازعه الى ذلك التصرف ـ اذا تعارض مع القانون ـ يبرر عندئذ ، اعلانه للعصيان المدنى ، بغير حاجة (فيما يتعلق به) الى أن يقــدم أى تبرير ، أو يلتزم بأية حدود ·

وواضح من كل من هــذه الحالات أن العصـيان المدنى ، يجب أن يستند الى أساس من الوازع الخلقى ، وحده ·· بمعنى ان خرق القانون بغير عنف مع تحمــل عواقبــه ، يجب أن يرجع في تبريره ، الى الضمير وحده ، وعلى هذه الصورة ، تتضح ملامح الاجابة على السؤال الذى طرحناه ، وتتلخص في أن كل تصرف ينطلق بوازع من الضمير ، انما يرجع في الحكم عليه الى الضمير ذاته (أى أن القواعد الخلقية ذاتها ، هى التى يجب أن تطبق عليــه بالكامل) ومن ثم

فلا محل لقبول أى عامل آخر ، لوضع حدود لهذا التصرف ، غير ذلك الوازع (الحقيقى) كمعيار للحكم على التصرف ، ومداه ، وهو ما كان يدور – يقينا – في ذهن « هنرى ثورو » عندما قال « ان الالتزام الوحيد ، الذى يحق لى أن افترضه ، هو أن أفعل ، في أى وقت ، ما أعتقد أنه حق » أو ما كان يدور في ذهن « هوارد زين » عندما قال « اذا كان للاحتجاج ، ما يبرره اخلاقيا (سواء خالف القانون أم لم يخالفه) فان المبرر يظل قائما الى أن يبلغ مداه ، حتى ولو بعد أن تكون المحكمة ، قد انتهت الى الاقتناع بتوقيع العقوبة » (٥) ويقول أيضا « اذا كان التصرف الذى ينطوى على العصيان المدنى ، كاحتجاج له ما يبرره من الاخلاق ، فان حبس الذين اشتركوا فيه ، يعتبر قرارا غير أخلاقى ، تجب معارضته ، ومقاومته ، الى آخر مدى •• وذلك لان ارادة المحتج في قبول القاعدة الجزائية ، ليست أقوى من ارادته في قبول القاعدة * التى خالفها (٦) •

نعود الآن الى المعنى الثانى ، في أساس العصيان المدنى ، وذلك في حالة « الاعتراف بالسلطة » ، لنسأل عما اذا كان لهذه الفكرة ان تقدم لنا حدودا للاعمال التى يكون وازعها الضمير في اتيانها ، كتعبير عن العصيان المدنى ؟

وللاجابة على هذا السؤال ، نفترض – مرة أخرى – حالة شخص ، اشترك في خرق القانون مع شعوره باضطراره المستمر ، الى عدم طاعة القانون (مدنيا) الا أنه ، على خلاف الحالة

---

* المترجم : يريد هوارد زين في عبارته أن يقول أن المواطنين ، باعتبار أنهم هم الذين وافقوا بارادتهم (ممثلين بنوابهم في الهيئة التشريعية) على القاعدة القانونية أولا • وعلى الجزاء المقدر في حالة مخالفتها • ثانيا ، فان ارادتهم في هذه الحالة الثانية ليست أقوى من ارادتهم في الحالة الاولى •

السابقة ، يعترف بسلطة الحكومة في وضع القوانين ، وبسريانها، باعتبار أنها صدرت بالطريق الشرعى ، ومن ثم يبدو ، ان لديه أسبابا سياسية ، تولد لديه الشعور بهذا الاضطرار •• وأقول ذلك لان منهجد في التفكير هنا ، يصطبغ بالصبغة السياسية ، فيما يتضح من اعترافه « بسلطة الحكومة » •• و « بالقوانين التى صدرت بالطريق الشرعى » •• أى انه يتصور عصيانه المدنى ، من خلال تصوره السياسي •• ولذلك فان السؤال الذى يعترضه هو •• متى تصلح الاسباب السياسية ، أساسا مقبولا للعصيان المدنى ؟ وحينئذ ، لابد أن يكون جوابه •• عندما يكون للعصيان المدنى ـ من منطلق اعترافه بالسلطة ـ له ما يبرره سياسيا •

وخلاصة القول ، انه عندما تلتقى ، الاسباب السياسية التى يستند اليها الشخص ، في مثل هذه الحالة (« الاعتراف بسلطة الحكومة » و « وبالقوانين التى صدرت بالطريق الشرعى ») مع عدم اطاعته للقانون في ظروف معينة •• أو في بعض الحالات التى يصرح فيها فعلا ، بالحق في عدم اطاعة القانون ، كملمح من ملامح النظام السياسي القائم •• ففى هذه الحالة أو تلك ، يتمثل لدينا الوضع الذى يقع فيه عصيان القانون ، مع الاعتراف بالسلطة •• وهذا الوضع هو الذى يصلح وحده ، كأساس سياسي مقبول يبرر العصيان المدنى •

ولنضرب لذلك مثلا •• في رجل يؤمن بأن سلطة الحكومة الخاصة ، ترتهن في قيامها بالتزامها بالمحافظة على حقوق المواطنين في الحياة ، والحرية ، ويقدر أنه عدم طاعته للقانون في بعض الاحيان قد يكون له ما يبرره ، أو على الاقل مسموحا به ، وذلك في الحالة التى يحس فيها بأى قصور أو عدوان على هذه الحقوق •• بل وقد يتصور أن عدم طاعته ، ليس الا تعبيرا قصد به الاحتجاج على أى اهمال أو قصور لحق بنظام الحقوق ، أو لحق

بهذه الحقوق ذاتها مباشرة ، مثل حق الحياة ، أو الحق في الحرية .. حيث ينشأ مع كل منها حق آخر لصيق بها ، في طلب حمايتها ، والدفاع عنها على مقتضي القانون .. ولذلك فان أى فرد يخالف ذلك القانون ، لابد وان يكون لديه المبرر لذلك على نفس هذا الاساس ، خاصة وانه يعترف بالسلطة التى أصدرته .

ومن جهة أخرى ، فثمة حالة يمكن لنا أن نتصورها جيدا ، عندما يكون الاساس الذى قامت عليه السلطة في دولة ما ، يحظر العصيان المدنى ، وهى حالة يستحيل فيها بطبيعتها قبول الاعتراف بالسلطة .. ومخالفة القوانين الشرعية التى صدرت عنها ، في نفس الوقت .. وفي المثل الذى طرحه افلاطون ، في « جمهوريته » عن خواص السلطة ، والحكام في الدولة (الجمهورية ـ الكتاب الثالث والرابع) والذى أشار فيه الى أن القرارات والمراسيم التى يصدرها الحكام ، يجب أن تبلغ من الحصانة بحيث لا تتعرض لمخالفتها أو عصيانها .. وصحيح انا عرفنا صراحة أن الفضيلة التى يتحلى بها المواطن في مثل هذه الدولة تتركز في أن ينفذ مايقوله له الحكام الحكماء (الجمهورية ـ الكتاب العاشر ـ الاسطورة) الا أن المواطن في دولة من هذا النوع ، ليس لديه فكرة عن شيء اسمه العصيان المدنى ، أو ما يبرر استخدامه .. لان كلمة المواطن « المدنى » تفترض اعترافه بالسلطة ، بينما العصيان ، يجب أن المبرر الذى يستند اليه ـ ان وجد ـ قائما على أساس الفكر السياسي ذاته ، وهو افتراض لا محل له في الدولة المذكورة ، حيث لا يخطر للمواطن فيها اطلاقا ، أن يكون لديه ما يزعه من ضميره الى عمل شيء ينطوى على عصيان مدنى ، لانه حتى لو خطر له أن يعصي القانون بوازع من ضميره من الناحية الاخلاقية ، فسيظل مطالبا بأن يقدم المبرر له ، مدنيا ، ولذلك فلن يكون للعصيان المدنى ، على هذه الصورة ـ لو كان ممكنا ـ أية قيمة .

وعلى كلّ حال ٠٠ فاننا عندما ، نتحدث عن العصيان المدنى ، بمفهوم الاعتراف بالسلطة ، يجب أن نتناول في مناقشتنا ، منهجا نظريا محددا ، للافكار السياسية ، على أن يظل السؤال مطروحا حول ما اذا كان العصيان المدنى ، قائمـــا على أســـاس مبررات تحددت بالاحالة على مبادىء أو أفكار أخرى لنفس المنهج النظرى ، وذلك لان الاساس في العصيان المدنى ، سواء أكان مسموحا به ، أم لا ٠٠ هو نفس الاساس الذى تقوم عليه السلطة ، وفي ظل منهج واحد ، ومن ثم يصبح محور سؤالنا مرتكزا على معرفة نوع الدولة ، والطبيعة الحقيقية لمنهجها النظـرى ، الذى تتبلور فيـه أفكارها الســـياسية ٠

ومن هنا لابد وأن نقرر اذن ٠ ٠ما هى الشروط المطلوبة في أى تصرف ينطوى على مخالفــة لكى يعتبر عصــيانا مدنيا ، في نظر المنهج السياسي الذى وقع العصيان في ظله ٠٠ بمعنى أن تكون هذه الشروط ، هى نفسها ، الشروط ، المبررة للعصــيان المدنى ، لاى مواطن في الدولة ، اذا حدث له ما يضطره الى ذلك ٠٠ هذا ويمكننا أن نتمثل هذه الشروط ، فيما يشبه الممر الذى يصــل بين اعتراف الشخص بسلطة الحكومة ، وبقوانينها من جهة ، وبين عدم طاعته للقانون مدنيا (في الوقت الذى مايزال يعترف فيه بهذه السلطة) من جهة أخرى ، ولذلك فرب قائل يقول ان قدرتنا على اعداد مثل هذه القائمة من الشروط تعنى أننا نستطيع اعداد المبررات التى يقــوم على أساسها العصيان المدنى في ظل ذلك المنهج السياسي الخـــاص ٠

لكننا لو رجعنا الى مثالنا الاول عن الدولة التى تســتند في سلطانها على الجهود التى يجب أن تبذلها في الحفاظ على حقــوق المواطنين ، في الحيــاة ، والحرية ٠٠ ولو قدرنا أن هــذه الحقوق ، تخضع لقوانينها الصادرة بالطريق الشرعى لامكن لنا عندئذ ، أن

نرى بوضوح أكثر ، كيف يمكن أن تنشأ هذه الشروط حيث يجب في مثل هذه الحالة ، ان يتوفر الشرطان التاليان :

١ ـ الا ينطوى هـذا المواطن ـ أو يؤدى ـ بعـدم اطاعتـه للقانون ، وبطريقة يمكن التنبؤ بها عقلا ـ الى الاعتداء ، اعتداء جوهريا ، على حقوق مواطنين آخرين (بما فيها حقوقهم في الملكية)؛ لان الاعتداء هنا يتعارض مع الهدف الاساسي في ضرورة الحفاظ على حقوق هؤلاء الذين يستظلون بحماية قوانين الدولة في حياتهـم ، أو مالهم أو اعتبارهم •

٢ ـ أن يكون عدم اطاعة القانون ، علنيا ، وعن ارادة مختارة تماما ، ومع اسـتعداد لتقبل العقـاب القانونى ، عن التصرف ، والا كان في مخالفته ، كمن يضع نفسه فوق القانون •

على أن ثمة شروط أخرى ، غير هذه الشرطين ، ولكننى آثرت أن اقتصر على ذكرهما ، لأبين مدى الاهمية التى أعلقها عليهما في هذا الخصوص ، كشروط تبرر العصـيان المدنى في نوع معين من الحالات التى تشـغل فكرى •

ذلك ان الاهتمـام بالحفاظ على الحـقوق ، (بمـا يقتضي ما ذكرناه من عدم العنف) مع الاستعداد لتقبل الجزاء ، يعتبران من الملامح الهامة ، لا في تعريف العصيان المدنى ، فقط ، بل وكذلك في تبريره •• وهذا هو الفارق بين المعنى « الاخلاقى » ، للوصـف المدنى ، في عبارة العصيان المدنى ، وبين المعنى السياسي ، حيث يقتصر مدلول هذا الوصف ، على الاعتراف بالسلطة ، ولو أن ذلك لا يعتبر من وجوه الاختلاف بين المعنى الاخلاقى ، والمعنى السياسي في العصيان المدنى ، لان أهم اختلاف ، انما ينشأ من عند النقطة التى ، تنشـأ فيها العلاقة بين العصيان المدنى ، وبين التصرف بوازع الضـمير •

ولنأت الآن ، الى الحالة المختلطة ، لشخص يعيش في دولة تلتزم بحماية الحق في « الحياة ، وفي الحرية ، والملكية » ثم يرى من الاسباب ، ما يضطره ـ بوازع من ضميره ـ الى أن يعصي القانون ، وعلى الرغم من الصفة القوية الاخلاقية ، التى تغلب عليها ، الا أنه مع ذلك ، يستند في تبريره على مبادىء تستظل بسلطة الحكومة ، وليوحى بأنه انما يتصرف وفقا لها ٠٠ أى أن الشخص العاصي ، قد اتخذ هذا الطريق ، مطية ، يعبر عليها الى ما يوفر له الشروط التى سبق ذكرها ٠

فالملاحظة الهامة هنا ، هى أن هذه « المطية » التى اتخذها الشخص ، ليحقق بها الشروط اللازمة لاعلان عصيانه المدنى (بمفهومه السياسي) ـ مثل شرط عدم الاضرار بالآخرين ، وشرط تقبل الجزاء الخ ـ ٠٠ تصطحب معها بعض القيود ، التى ترد على النوازع الفكرية ، التى تتردد في ضمير ذلك الشخص ، باعتبار أنه وافق في وقت واحد ، على القواعد الخلقية ، وعلى الاعتراف بالسلطة السياسية ٠

أو ٠٠ لو أننا طرحنا المسألة ، بصورة أخرى مختلفة نوعا ما ٠٠ كما في حالة ما اذا تعرضت التصرفات الضميرية (والتى تعتبر مقبولة اخلاقيا) لقيود تتعلق بفكرة العصيان المدنى ، وذلك فقط ، عندما تنتقل الصورة البديلة ، بمغزاها الاخلاقى ، الى دائرة أخرى سياسية اذ طالما أن تبرير العصيان المدنى ، يستند بذاته الى فكر سياسي ، فانه قد يضع حدودا ذات مغزى سياسي ، لما يقع من تصرفات ضميرية ، تنطوى على عصيان القوانين ٠

فاذا صح ، وكان للتحليل الذى ضمنته هذا البحث ، الاثر المأمول ، فان ثمة حالة وسط ، بين الالتزام الدقيق بالطاعة ، عند « لوك » ٠٠ وبين العصيان بدافع أخلاقى ، وغير المحظور سياسيا ٠٠ ذلك لاننا نملك الاعتراف بسلطة الحكومة وفي نفس الوقت نملك

عصيان بعض قوانينها ، ولم يكن لهذا الحق وجود (وباستثناء الحالة التى تتعلق بالضمير الدينى) - كنظرية سياسية ، في القرنين السابع عشر ، والثامن عشر ، فاذا كان قد أصبح من الامور ، التى سمح لنا بها ، أن نتصدى لوضع أساس لنظرية سياسية شرعية تختلف في مضمونها عن نظريات الالتزام التى كانت سائدة في الماضي ، والتى تفسح مجالا أكبر للمواطنين للتصدى بالمشاركة في وضع القوانين ، فلا شك أن هذه الفكرة عن العصيان المدنى ، والتى تفسح مجالا أكبر للمواطنين للتصدى بالمشاركة في وضع القوانين ، فلا شك أن هذه الفكرة عن العصيان المدنى ، والتى تقوم على أساس تبريره سياسيا ، قد تعتبر من أهم انجازات الفكر المعاصر ، التى تضاف الى تراث الفلسفة المدنية (٧) ٠

الهـــــوامش

١ – جيفس تشايلدريس – العصيان المدنى والالتزام السياسي نيوهافن جامعة يال – طبعة ١٩٧١ .

٢ – جون رولز – نظرية العدالة – كمبردج – ماساشوستس – هارفارد طبعة ١٩٧١ .

٣ – المرجع السابق .

٤ – روبرت بول وولف « في العنف » جريدة الفلسفة العدد ١٦ (١٩٦٩) .

٥ – هوارد زين « العصيان المدنى والديموقراطية » نيويورك – راندوم هاوس ١٩٦٨ .

٦ – المرجع السابق .

٧ – لمزيد من الشرح – اشارة خاصة – الى فض « الزيرج » أنظر ركس مارتن والتصرفات الضميرية . فكرة العصيان المدنى ، وفي التصــــرفات الضميرية أنظر بحوث منشورة للبنتاجون – الناشر بيتر ا . فرنشي – كمبردج – ماساشوستس – تانكمان الصـــحافة الشايميــــة (١٩٧٤) م

فلسفة النقد

والتغيير الاجتماعي

بقلم

ميخالو ماركوفيتش

أستاذ الفلسفة ، بجامعة بلجراد بيوغسلافيا ، وبجامعة بنسلفانيا .. تلقى تعليمه بجامعات بلجراد ولندن .. ونشرت له بحوث في المنطق ، والمنطق الجدلي ، وفي الدراسات الانسانية .. ومن أحدث أعماله ، « من النظرية الى التطبيق » و « الفلسفة والنقد الاجتماعي » .

اذا كان الموضوع الذى نطرحه اليوم للمناقشة ، يبلغ من شدة أهميته ، حدا مثيرا فعلا ، فانه – بالاضافة الى ذلك – يعتبـر من موضــوعات الســاعة في هــذه البــلاد ٠٠ أما لمــاذا هــو من موضوعات الساعة ؟٠٠ فلعل ما أستطيع الاجابة ، على ســؤال كهذا ، هو انني خلال زياراتى الثمانية لهذه البــلاد ، على مدى خمسين عاما ، قد لمست الكثير من مظـاهر التغيير ، حتى انني ، كنت في كل مرة أزورها ، أكتشف أشياء جديدة ، لا من حيثما طرأ من الزيادة في الكم ، بل ومن ناحية ما كنت ألمسه من صور جـديدة للعلاقات الانسانية ، ولاساليب الحياة ، وللانظمة الخ ٠

وفضلا عن ذلك ، فبينما كانت الجهــــود تبذل في كل مكان تقريبا ، للتطور نحو عالم جديد أفضل ٠٠ الا أن الجديد ، لم يكن هو كل شيء ، بل امتد التجديد ليشمل معظم ما اختلطت به الاصالة مع التجديد ، من العناصر المتخلفة ، من عهود الطغيان ، وعبودية الاقطاع ، وغير ذلك من الاشكال البدائية الرأسمالية القديمة ، بما طفحت به من صور الاستغلال ، والحط من كرامة الانسان ٠

على أننا لسوء الحظ ، تعلمنا من دروس التــاريخ ، اننـا لا نستطيع أن نطير من الارض الى أعلى ، الا من مستوى السطح الذى نقلع عنه ، فان كان منخفضا ، كان ارتفاعنا منخفضا كذلك ٠٠ ولو أن ارض في هذه البلاد مرتفعة فعلا ٠٠ مرتفعة بامكاناتهـا المـادية التى تكفى لاشباع الحاجات الاساسية للانسان ٠٠ مرتفعة بتطورها الديموقراطى الاصيل (الراديكالى)وثورتها ضد الاقطاع ، منذ زمن طويل ، هذا ، الى ما آمل أن يتحقق من تطهـــير لبعض النظم ، والعادات الاستبدادية ، والتى ستظل جاثمة على صـــدر كثير من الامم ، قرنا آخر من الزمان ٠

ومن الظواهر الملموسة هنا أيضا ، الاحساس بقيمة الفرد كمواطن ، والفكرة السائدة عن العمل الرسمى ، كخدمة عامة ، وافساح المجال لنقد القيادات ، والاهتمام بالثقافة السياسية الديموقراطية كشرط لازم لاى جديد لكى يتمتع بالعدالة ، والحرية .. هذا الى جانب الامكانات التاريخية المتاحة للتطور - بغير عنف - ولخلق عالم جديد ، أكثر عدالة ، وأكثر حرية .. وكلها امكانات تتوفر بطريقة فريدة قائمة على أسس نظرية ، عموما ، وعلى الفلسفة بصفة خاصة .

على أن الفلسفة - لسوء الحظ - غير مدركة لهذه المسئولية التاريخية العظيمة .. ذلك أن الفلسفة اذا كانت تعتبر في عصرنا الحاضر ، بمثابة كشاف يكشف للانسان طريق حياته ، كعهدها عندما كانت في يد أسلافنا العظماء ، فانها لم تعد تقتصر على التحليل ، والايضاح ، أي وضع لغة ، تقتصر - بالتحديد - ، على استيعاب الفكر المجرد . والذى - وان كان يعتبر ضروريا ، وهاما ، على قدر ما تقتضيه هذه الضرورة وتلك الاهمية - يجب مع ذلك ، أن تتصدى لبحث الظروف التاريخية للانسان ، بحثا دقيقا ، في سبيل الكشف عما يختزنه من مصادر القوة .

وهذا هو اصطلاح «فلسفة التاريخ» الذى ينظر اليه باعتباره، أحد النظم الفلسفية ، والذى يتخصص ، سواء في مناهج البحث التاريخى ، أو في تحليل الافكار التى تصاغ في لغة التاريخ . وان كان يعتبر كما ذكرت ، ذا أهمية محدودة جدا .. وذلك نظرا لان المشاكل الطارئة ، تعتبر أشد أهمية ، من المشاكل المنهجية .. على نحو ما يطفر أمامنا من أسئلة تفرض نفسها .. عما وقع من الاحداث في تاريخ البشرية ؟.. وما هى طبيعة علاقاتهم .. وجماعاتهم .. وما تتصف به حياتهم ؟ في أى مجال من مجالات التطور التاريخى؟ .. والى أى مدى ذهبوا في تطورهم ، لينطلقوا بطاقاتهم، وليحققوا اشباع حاجاتهم الاساسية ، في ظل ظروف تاريخية معينة ؟

ثم ما هى الحدود الاساسية ، التى تتحــدد بها ظــروفهم الحالية ؟ . وما هى احتمالات التفاؤل بالمستقبل ؟ كل هذه أسئلة ، فضلا عما يبرر طرحها ، فانها ضرورية للمشتغلين بالفكر ، بما تتيحه أمامهم من الفرص التى يصنعون من خلالها تاريخهم عن . وعى بهذا التاريخ ، هذا الى أنه ما لم توجه ، أسئلة كهذه ، ومن ثم لا يجاب عليها ، يصبح التاريخ بلا معنى ، اللهم الا أن يتحول الى ملعب تتصارع فيه قوى عمياء ، بغير ضابط أو رقيب .

لذلك يجب أن تكون لدينا نظرية نقدية ، تتناول الحاضر ، مع النظر من خلالها الى المستقبل ودون أن نكون بحاجة ، تقتضيها أية ضرورة للتمسك ، بمثالية « المدينة الفاضلة » .. حتى اذا لم تكن فلسفة « المدينة الفاضلة » على استعداد ، لان تخلى مكانها ، كمحصلة لا غناء فيها ، على هامش حياتنا الفكرية .. خاصة وأن التفكير في « المدينة الفاضلة » لا يزيد عن كونه ، من البقايا التى تخلفت (على مستوى العالم) من آمال البشرية ، في العدالة ، والحرية والمساواة ، والتكافل المشترك ، والانتصار على الطبيعة ، والابداع ، بينما هى في الحقيقة ، غالبا ما توحى في الكثير جدا من الاحيان ، بالتصور لما نترقبه من آمال تنتهى بخيبة أمل قاسية ، وذلك على الرغم مما سجله التاريخ لبعض الفلتات الهائلة ، التى ما كان من الممكن أن تتحقق ، لولا الاثر الذى حققته بعض الارهاصات ، التى تواترت عن فكرة المدينة الفاضلة وان لم تضمها نظرية واضحة عن هذه المبادرات التاريخية الكبرى .

لابد اذن من جهود اجتماعية كبرى ، للكشف عن التغيرات التاريخية العظمى ، كى نمهد الطريق للتطور مع مزيد من الحرية ، ومزيد من السرعة ، في التحرك والانطلاق ، أكثر مما نعبر به عن مظاهر الاثارة ، والحماس ، والتأييد ، لفكرة المدنية الفاضلة ، قلت أم كثرت .

ولكل هذه الاسباب ، لا مجال للاخذ بفلسفة المدينة الفاضلة ، بحذافيرها ، وان كان من الممكن نقلهـا وتطويرها ٠٠ بالنظـر الى ما يتسـم به بناؤها النظرى الاســاسي ، من التجريد الزائد في مضمونها ، ومع غياب أى تصور ، وسط ، بين نظرتنا اليها كمجرد نموذج تاريخى يطرح على بساط الحاضر ، وبين النظر اليه ، من خلال رؤية شـاملة للمستقبل البعيد ، ثم ان وضـع حدود دقيقة لا يعدو أن يكون فكرة مبسطة ، لما قرره التاريخ ٠

وعلى هذا فان نظرية النقد التاريخى ، في تمسكها بالتصور العام لفكرة المدينة الفاضلة ، بما يتيح تطويع هذا التصور الواقع التاريخى المحدد ، يقتضي كشرط لهـذا التطويع ، أن نبتعد عن ادانة الحاضر ، وأن نقدم رؤية مختلفة في جـوهرها للمسـتقبل ، بحيث نبدأ دراستنا ، على أساس الدراسـة العلمية المقارنة ، للانظمة المختلفة ، على ضـوء الحقائق التاريخية ، والمشـاكل العارضة ، والقوى الاجتماعية ، المتاحة فعلا ٠٠ ولا شك أن مثل هذه النظرية النقدية ، لن تسـتمر طويلا في اطارها الفلسفى ، فضلا عن أن أساسها النظرى سيتكون من خلال الدراسة الفلسفية للانسان ، وقدراته الاساسية وحاجاته ، واستعداده للتطور ٠

ثم أن هذه النظرية النقدية ، لتى سـتكون أكثر فاعلية ، وأكثر غناء ، من فكرة المدينة الفاضلة ، قادرة على أن تلعب الدور الانتقالى ، بين الواقع الحاضر وحده ، وبين آفاق المستقبل المبشر ، على مدى العصر كله ٠٠ وان كان من المفهوم بداهة ، ان المستقبل المأمول على هذا النحو ، لن يكون واحدا في كل موقع على هذه الارض ٠

وقد يحلو لنا ، أن نقدم نماذج خاصة لعملية التطوير ، وصورها الانتقالية ، كما سيكون من المستطاع ، أن نستخلص الخطوات العملية اللازمة في كل صورة منها لكى نصل الى الاغراض المحددة ، ومع ذلك فلا شيء مؤكد ، ولا شيء مضمون في العملية كلها ٠٠ ومن

هذا المنطلق ، يجب أن يظل احتمال التطور ، والتغيير ، قائما في كل وقت ، أما دعـوة أنصار المدينة الفاضلة ، الى الاخذ بفـكرتها الافتراضـية ، من وحى الواقع التاريخى ، فقـد أصـبحت دعوة بالية ، لا تتفق مع عصرنا الحاضر خاصة وأنه لا توجد مقاييس منطقية ، ولا ارهاصات تاريخية ، ولا نهاية لـطاف ، سـتبلغ مداها ، ان عاجلا أو آجلا •

ومن جهة أخرى ، فان عملية استقراء التاريخ ، ليست مفتوحة الى الحد الذى يسمح باغضاء النظر عما وقع في الماضي من الاحداث ، أو عن الطريق الذى سلكه أسلافنا ، وشكلوا من خلاله ، بيئتهم الطبيعية ، والاجتماعية •• وهكذا فان العادات والتقاليد المتوارثة عن الماضي ، تعتبر من العوامل الضاغطة ، التى تمنع العديد مما نتصوره من أفكار احتمالية ، تتقاطر علينا ، ومن ثم لا تسمح الا لمجموعات محدودة ، بالظهور •

وفي اطار ما يتاح لنا ظهوره من هذه الافكار المحدودة – قلت أم كثرت – سنكون أحرارا في رسـم الاطار التاريخى لمستقبلنا ، وسيكون بمقدورنا أن نوسـع ونزيد من حريتنا ، برفع مسـتوى معارفنا ، ، ونفحص بدقة ، وننقل ميراثنا عن الماضي ، ونجرى اختبارا فاحصا ، نهـدف به الى اسـتبعاد ما لا جدوى منه ، وغير ذلك من الترهات الفارغة ، ثم ننسـق النشاط ، بين جميع هؤلاء الذين شاركوا ببعض الانجازات الاساسية •

وتبقى النقطة الاخيرة ، التى تتعلق بالاهميـة الفريدة ، في تفهم الكيفية ، التى يمكن للفلاسـفة ، في وحدتهم ، وعزلتهم الاجتماعية ، أن يدركوا دورهم في الاسهام الفعال في وضع التاريخ ، ذلك أن بمقدورهم أن يتغلبـوا على وحدتهـم ، وعزلتهـم •• اذا « حدث » وأثاروا هذه الموضوعات العامة ، التى ما تلبث أن تترجم

الى مفاهيم نظرية محددة ، تتمثل في التجارب القاسية ، والمعاناة والحاجة ، التى تعانى منها قطاعات اجتماعية عريضة ، وقوية .

فالفلسفة ، تستطيع أن تنخرط في الحياة ، اذا استطاعت أن تتحول بالآراء الفلسفية ، والاخلاق السياسية العامة ، الى أساس عملى ، يكشف بقوة ، عن ضيق الافق ، وعدم الفهم ، واللاانسانية التى تتسم بها أعمال الحكم والادارة ، في مجتمعها الخاص بها (ومن السهل أيضا أن تنطبق على أى مجتمع آخر) .

ولا شك في أن سر الاكتشاف العملى الذى يمكن للفلسفة أن تتوصل اليه ، يكمن في التصدى للمشاعر الفجة ، والاحتياجات الشعبية غير المحددة ، والمشاريع النظرية (المعدة على الورق) والمأخوذة عن عالم واسع الثراء في ثقافته ، وأخيرا .. في التصدى لما تدعو من التراث العام لتجارب المئات من الاجيال السابقة ، ذلك أنه بدون نظرية تنشأ على أساس فلسفى ، سيظل الالتزام العملى ، مجرد التزام سطحى ، قصير العمر ، نابع من تجربة فجة ، لجيل واحد ، في بلد واحد ، أو في جزء من العالم ، خلال فترة زمنية مؤقتة .

فالنظرية .. ضرورية ، للربط بين هذه التجربة الخاصة ، والمحدودة ، وبين مفهوم التجربة الشمولية على مستوى البشرية كلها .. وعلى قدر ما تبلغ أزمة المجتمع من الحجم .. على قدر ما تدعو الحاجة الى التعجيل بالحل الشامل ، الاساسي ، للمشاكل القائمة ، وما تتطلبه المقتضيات الموضوعية للريادة الفلسفية .

وثمة مثلان واضحان ، للكيفية التى يمكن للفلسفة ، أن تؤثر بها في مسار التاريخ الحاضر ، وترسم اتجاها عاما نحو التغير الاجتماعى الكبير ، ويتمثلان في الثورتين الامريكية ، والروسية ، حيث نجد في كل منهما ، انه كانت هناك فلسفة سياسية قوية ، سبقت قيامهما ، ومهدت للوضوح والتبرير الفكرى ، والاستمرارية ،

والاقتناع العميق ، بالمطالب والاحتياجات التى كانت تحسـها ـ بتلقائية وعفوية ـ قطاعات اجتماعية كبيرة ، في كل مرة تقع فيها أزمة احتدامية .. وكانت جذور كلّ منهما ، تضرب بعمق في الدعوة الى الحرية والمساواة ، والاخاء الانسانى ، على نغمة واحدة ، ومن منطلق اهتمام واحد ساد الفكر الثقافي المتبادل على مدى التاريخ البشـــــرى .

ذلك ان الجماعة ، أو الجماعات ، هى لب الحركات العظمى الرائدة ، باعتبار أنها ـ أى الجماعات ـ هى أول من تحس بالمعاناة مباشرة ، وهى التى تتبلور من خلالها أوضح صورة لعوامل القهر الاجتماعى الظالم .. أما العقـــل المدبر لريادة هـــذه الحركات ، فيتمثل في الفلسـفة ، باعتبار أن جميع الثورات ، ولدت حقيقة ، في رؤوس الفلاسـفة .. وان كان الطريف في هـــذا الخصوص ، ان المشـــكلة لم تكن في عدم فعالية الفكر الفلســفى ، وانما كانت المشكلة في افتقاده ـ أى الفكر الفلسفى ـ لرسـالته الاصلية التى تقتضي منه اعادة التفسير ، والموائمة لجميع الظروف التاريخية ، وهو الامر الذى لم يؤخذ بمفهومه كرسالة أساسية للفلسفة .

فمن طبيعة الفلسفة أساسا ، انها لا تطبق بسهولة .. لان كلّ خطـوة من خطـوات تطبيقها العملى ، تقتضي تنـــاولً عملية اعادة الصياغة الفقهية ، بما يطوعها للمفاهيم الشعبية ، الدارجة .. فمأساة الفكر الفلسفى الثورى ، انه يقع ـ غالبا ـ في قبضـــة المنتصرين ، والممسكين بزمام الســـلطة السياسية الجديدة ، ثم ما يلبث أن يتوائم مع هذه السلطة ، ويتحول الى مذهب رسمى ، أو أيديولوجيـــة ، تعبر عنهـــا .. ولم يكن بوســـع الليبراليـــة ، ولا الماركسـية ، ان تنجو من هذا المصير .

بل رغم تنج أية نظرية من مثلً هذا النوع من الاســـتقطاب ، نظرا لعـدم قدرة المفكرين ، على الســـيطرة على ما ينتجونه دون

نشاطهم الفكرى ، خاصة ، ازاء ما يقع من نتائج عملية ، تزيف القصد الحقيقى من هذا النشاط .. ولهذا فان التصدى لهذه المشكلة ، يجب أن تكون النقطة التى نبدأ من عندها البحث للوصول الى حل لها .. بمعنى أن الفلسفة والعلم عموما ، يمكن أن يبدآ معا ، فى وضع تصور محدد ، ومترابط ، لحالات استخدامهما ، وحالات سوء استخدامها وفقا لنماذج فلسفية ، يمكن القياس عليها ..

فالمشكلة فى اطارها العام ، هى كما يلى :

اذا كنا نعالج اتجاها لعمل فلسفى ، يتبلور فى نشاط اتخذناه على سبيل الرمز ، بحيث يمكن تحويله الى نشاط عملى مفتوح ، وفقا لبعض المبادىء العامة .. فكيف يمكن أن نقنن هذه المبادىء بالصورة التى نضمن بها التقليل من احتمالات سوء التأويل ، أو التطبيق الذى يزيف ، أو يطمس قصدنا الحقيقى منها ؟

ذلك ان وضع نماذج فلسفية رائدة ، يتطلب منا أكبر قدر ممكن من الترشيد ، والترابط ، وروح النقد ، والتفتح ، والوضوح ، والتضامن التلقائى المتبادل ، سواء فى الاستخدام العملى للنظريات أو فى بنائها .. وهى حالة خاصة للفكر بشموليته ، وعقلانيته ، وفى تفاعله فى دراسة السلوك البشرى .. أى أن وضع نماذج فلسفية للقياس عليها (والذى يقتضى توفير أكبر قدر من الحكمة سواء فى التطبيق العملى للنظريات ، أو فى بنائها) يجب بدوره أن يحذرنا من أخطار سوء الاستعمال ، وان يساعدنا فى الحفاظ على هدفنا الاصيل فيما ترسمناه ، من هذه النماذج .

والآن .. ما هى تنبؤاتنا من أجل عالم جديد ؟

ذلك انه مهما كانت الصور المبشرة ، التى نترقبها لعالم جديد ، وما قد ينشأ عنها من خيالات شاحبة ، فى جملتها ، فليس هناك فى أفلاك النجوم ، ولا فى قوانين التاريخ ، ما يحدد لنا بدقة ،

ما ستنخفض عنه حركة الابداع البشرى .. وانما المعول عليه أساسا في ذلك ، هو ما يتعين علينا أن نختاره من الاحتمالات المترقبة ، والتى تختلف من بلد الى بلد ، كما تعتمد على ما بلغه فعلا ، مستوى التطور المادى والثقافي ، وعلى العادات الموضوعية الخاصة بالبيئات الاجتماعية التى تكونت في الماضي .

فلو عرض لنا سؤال حول مستقبل المجتمعات الصناعية في العالم الحر ، في الغرب ، مع علمنا بكل أسباب تطورها في الماضي والحاضر .. فاننا يجب أولا أن نضع في اعتبارنا ، عددا من وسائل التغيير الاجتماعى ، وقد أشرت باختصار الى واحد من هذه الوسائل ، وهو بالتحديد ، مشروع المدينة الفاضلة . ولا بأس من أن نشير الى منهج آخر يتمثل في التطور التدريجى ، ومحاولة بناء المستقبل من خلال التجربة والخطأ ، وهو منهج يمكن تطويره ، لو استنارت السياسة بما يرشدها اليه العلم .

فالمجتمعات الغربية الحرة ، تعيش اليوم في ظل شعار زائف ، بينما تبدو الصورة البديلة ، من ناحية ، أما بتحقيق المساواة على نمط المدينة الفاضلة ، والتى لا تتحقق الا باستخدام العنف والتدمير ، وغالبا ما ينتهى الى الطغيان البيروقراطى ، وأما - من ناحية أخرى - بالاستسلام لواقع مضيع ، وظالم ، وان كان يتميز على الاقل بمستوى معقول من الاستقرار ، والامن ، والحرية المدنية .

على أن هناك صورة بديلة ثالثة ، ممكنة التحقيق تاريخيا ، وتدعو الى التفاؤل حقا .. وتتمثل في مجموعة من الاصطلاحات الجوهرية التى تتم بدون عنف ، وتعتبر في جملتها ، تطويرا مضطردا ، واستمرارا للعمل الاجتماعى الاساسي ، للرأسمالية الليبرالية ، من ناحية أنها ، تضمن حياة تسودها ديمقراطية سياسية عادلة ، قوامها ، اقتصاد يقوم على أساس المشاركة الحرة .

هذا ويستند الاساس النظرى ، لمثل هذه الثورة الاصلاحية ، على الاتجاهات النقدية الفلسفية ، والعلمية للمجتمع ٠٠ وهى اتجاهات ترتهن بدورها ، بما يضعه منهج النقد أساسا من الحلول الجذرية ، التى تستوعب جميع مشاكله الجوهرية ، باعتبار أن كل مشكلة من هذه المشاكل تتمثل في التناقض بين الخاصية البنائية للرأسمالية الليبيرالية ، وبين بعض الحاجات الاساسية العالمية اللازمة لحياة الجنس البشرى ، وتطوره ، وانتمائه الاصيل الى بيئته الاجتماعية ٠

ويقتضي حل مثل هذه المشاكل ، من أساسها ، الاعتراف بالانظمة ، والهياكل الاجتماعية ، واعدادها لكى تكون مهيأة لتحقيق هذه المطالب ٠٠ والتى نجتزىء بخمسة منها جديرة بأن نوليها عناية خاصة ، وهى ٠٠ الملكية الخاصة ، والبيروقراطية ، والفقر المادي والروحى ، والعمل غير الآلى ، والقصور في التصنيف الاحصائى ٠

١ ـ وتتناول المشكلة الاولى ، أشد ما يتعلق بحاجة الانسان الى تحقيق انتمائه لمجتمعه ، والمشاركة مع غيره من أعضائه ، ببعض القيم ، وأن يعيش في تضامن معها ، وأن يوفق بصورة معقولة ، بين نشاطه الفردى ، وبين الاهداف الاجتماعية العامة ٠٠ وأخشي أن أقرر أن هذه المطالب ، لا تتوفر في ظل الاشكال القائمة لليبيرالية الرأسمالية ، بالنظر الى أن برنامجها الاقتصادية ، تجعل من المنافسة ، والصراع الدائمين ، سمة لا غنى عنها ، مما يدفع بالافراد نحو المبالغة بالتمسك بحرماتهم الخاصة ٠٠ وهكذا تتشكل المجتمعات في صورتها الخادعة ، على أسس من المشاركة في العقيدة الدينية ، أو المصلحة الوطنية ، وأخيرا ٠٠ من الخوف المشترك ٠

ومع تراجع الدين ٠٠ ومع تزايد الشعور بتصاعد الازمات التى

تتعارض لها الانظمة الاجتماعية ، انطلقت قوى متفرقة ، في محاولة الزحف على القوى المتكاملة ، وابتلاعها ولعل خير مثال يشهد على ذلك ، بما له من الدلالة البالغة ، يتمثل في انهيـار أو التهـديد بانهيار ، اقتصـاديات المدن الاميريكية الكبرى ، وهو ما لا يكاد أحد يصدقه عندنا في أوربا ، ممن دأبوا على زيارة أميريكا بصورة منتظمة وذلك فضـلا عن ظاهرة الهجرة من المدن الى الضـواحى ، التى لم يتوفر لها ، حتى الحد الادنى من الشروط الضرورية لاقامة المجتمعات •• وهكذا تبدو المشكلة ، وكأنها غير قابلة للحل ، طالما استمر الاعتقاد السائد على ما هو عليه ، من أنه لا يوجد بديل عن الاتحادات الرأسمالية •• أو ملكية الدولة ، أو الاقتصاد الموجه •

بيد أن لدينا بديلا ثالثا ، أسفرت تجربته العلمية عن نتائج طيبة ، حتى في الولايات المتحدة نفسها ، وتمثل في وضع سياسة قوية ، تتسم بالتأييد الاشتراكى لاقتصاديات الاستثمار العام ، وملكية الاتحادات الاقتصادية ، واشتراك العمال والعاملين في الادارة بأنفسهم ، مستقلين عن كل من الرأسمالية أو عن الدولة •• وعندما نخلص الجو الاقتصادى من المنافسـة غير الشريفة ، ومن دواعى القلق ، ومن الحقـد والكراهية •• عنـدئذ فقط •• يمكن للحياة الاشتراكية أن تحقق وجودها في الجو السـياسي ، والثقافي ، وذلك هو الشرط الاساسي وان لم يكن كافيا •

١ ـ أما المشكلة الثانية فتتعلق بالبيروقراطية •• وجدير بالذكر في هذا الصـدد ، ان الانسـان موهب طاقة نشـطة ، يحتاج الى استغلالها ، بالمشاركة في وضع القرار الاجتماعى أو الاشتراكى •• وقد اتسـمت هذه الحاجة بقوتها المتزايدة ، في الدول الليبرالية الغربية ، وخاصة في سكاندناوة ، وفي أوروبا الغربية ، فضـلا عن تزايدها في هذه البلاد (أمريكا) •• على أن اشباع هذه الحاجة ، يبدو غير ممكن في ظل ظروف الديمقراطية النيابية وحدها ، برغم

ما تتمتع به الحريات المدنية ، بقدر أكبر ، عنه في ظل أى نظام سياسي آخر .

ومن ناحية أخرى ، فقد أدى تزايد دور الدولة ، في الاقتصاد ، وبرامج الرخاء العام ، استشراء البيروقراطية ، وسوء استعمال السلطة .. الى انتشار الفساد والرشوة .. فما كاد يأتى وقت ، تحسنت في الظروف المادية ، نحو حياة أفضل ، وتوفر المزيد من أوقات الفراغ ، كما تحقق نظام أفضل للتعليم ، ومستوى أعلى في الثقافة السياسية ، كانت كفيلة بأن تمكن الملايين من المشاركة في صنع القرار الاشتراكى .. نقول ما كاد الوقت يأتى بكل ذلك ، بما يعمق الاتجاه نحو الديمقراطية حتى انقض الاخطبوط البيروقراطى عليها يحاصرها من كل جهة ، سواء من داخل الدولة أو من داخل الاحزاب ، أو من داخل المنشآت .

وهكذا بدت المشكلة – مرة أخرى – كما لو كانت مستعصية على الحل الى المدى الذى ساد فيه الاعتقاد بأنه – أى الحل – لن يخرج ، عن أحد بدائل ثلاثة :

* وكان أول هذه البدائل الثلاثة ، نظام التجارة الحرة الذى عفا عليه الزمن ، بعد أن أصبح التنسيق الاقتصادى ، والرخاء العام ، خارج النطاق السياسي بالكامل .

* وانحصر البديل الثانى في نظام رقابة الدولة رقابة كاملة على كل أوجه النشاط الاجتماعى .

* أما البديل الثالث ، فيقضي بفرض الرقابة البيروقراطية الكاملة من خلال الحزب البرلمانى الواحد .

ومع ذلك فثمة بديل رابع ، يقوم على أساس وضوح العمل عن طريق هيئات حكومية ، تتشكل بناء على انتخابات غير مهنية

تجدد كل دورة ، لنواب يفوضون من الشعب ، على كل مستويات التنظيم الاجتماعى ، في المجتمعات المحلية ، والمنشآت ، أى في الدوائر السكانية ، ودوائر العمل ، وعلى مستوى الاقاليم ، وفي جميع فروع النشاط ، أخيرا على المستوى الشمولى للمجتمع بأسره.

وفي هذا النطاق ، فان الهيئات ، والمجالس ، والجمعيات النيابية المذكورة ، هى التى ستأخذ على عاتقها مسئولية صنع السياسة . والرقابة العامة ، على جميع هذه الوظائف ، وعليها وحدها ، حيث لا غنى عن التناسق ، والادارة الرشيدة معا .. وحيث يجب أيضا أن تطرح مشروعاتها الفنية المحددة ، على أن تحتفظ بممارسة سلطاتها كاملة عليهم ، بل وقد تضع قيادات عليا ذات سلطات عامة ، في كل ميدان اقليمى خاص من ميادينها .

وعلى هذا النحو ، تستبين لنا الفوارق الاساسية ، بين كل من نظام الديمقراطية النيابية ، ونظام المشاركة الديمقراطية وان كان لا وجه للمقارنة أو لا ، في صدد ما يحققه هذا النظام الاخير ، من مستوى عال من النشاط الناشيء عن تزايد اشتراك المواطنين فيه ، ولانه ثانيا ، يغير بعمق ، طبيعة ودور الاحزاب السياسية.. لان الاحزاب ذاتها ، في تدرجها الهرمى،وفي تنظيماتها البيروقراطية - قلت أم كثرت - ستقوم طبقا لهذا النظام ، بدور وسائط اتصال بين الشعب والحكومة ، الذى تقوم به في النظام الديمقراطى النيابى.

ففى الشكل التقليدى للديمقراطية النيابية في بريطانيا العظمى - وبصورة أقل في الولايات المتحدة - يدين أعضاء البرلمان ، والحكومة ، بمجرد انتخابهم ، بسلطاتهم الشرعية ، الى الحزب ، أكثر مما يدينون بها للقاعدة الانتخابية .

أما ديمقراطية المشاركة أو الاشتراكية الديمقراطية فتقضي بأن يكون أعضاء الحكومة التى تشكل تشكيلا ذاتيا - أيا كان التنظيم الذى ينتمون اليه - مسئولين مسئولية مباشرة ، أمام

هؤلاء الذين فوضوهم بسلطاتهم .. أى أن الاحزاب ، لن تكون بمثابة تنظيمات حاكمة ، وانما تعتبر – على أحسن الفروض – تنظيمات سياسية ، تحدد البرامج ، وتعمل على رفع مستوى الوعى السياسي للشعب ، وتحاول توجيه أفراده نحو أهداف نوعية خاصة ، وتساعد في اختيار أفضل المرشحين .. وهكذا فاننا في ظل هذه الظروف ، لن نكون بحاجة ، الى سياسيين محترفين .. وكذلك ، تفقد البيروقراطية سبب وجودها ، وتختفى ، كمركز قوة . ولن يبقى منها غير دورها الفنى البحت .

٣ – أما المشكل ةالثالثة فتتعلق بالفقر ، كنتيجة من النتائج الحتمية لضعف انتاج العمل ، فقد بلغ متوسط ما يخص الفرد من الدخل الفردى ، بمعيار الثراء في أوربا الغربية ، وأمريكا الشمالية من ٦ – ٧٠٠٠ دولار ، بما يكفى لأول مرة لاشباع الاحتياجات الاولية لكل فرد ، من الطعام ، والمسكن والتعليم الاساسي ، والرعاية الصحية الخ .. وهكذا حلت المشكلة في بعض الدول الاوربية ، وفي أمريكا الشمالية .. لكنها ما تزال في البلاد الاخرى ، رابضة على صدر قطاعات كبيرة من الشعب ، الذى يعيش في ظل ظروف مادية ومعنوية تعسة .. فالطعام غير مناسب ، ودون الكفاف ، والبطالة منتشرة ، والرعاية الصحية معدومة ، والتعليم غير كاف ، والثقافة محدودة .. وذلك كله بالاضافة الى ما تعانيه هذه القطاعات من الفوارق الاجتماعية ، وخاصة بين الاقليات من الاجناس الاخرى .

لا مجال اذن ، لحل مشكلة كهذه ، في ظل نظام يقوم على حرية التجارة ، أى في ظل الاقتصاد الرأسمالى ، حيث يبلغ الجموح بالاستثمار الرأسمالى الى حد الابقاء على المجتمع في حالة من الفقر ، لكى يظل محتاجا الى العمل ، ولكى يكون له – أى لذلك الاستثمار – قوة تفاوضية أكبر في مواجهة التنظيمات العمالية .

ولهذا فان الاعتماد على الحل البديل الذى تعرضه الرأسمالية

الامريكية : في الوقت الحاضر ، تحت برنامج الرخاء الرأسمالى ، فلا يعدو أن يكون حلا جزئيا وغير كاف ، بل ويثير الاحساس لدى الافراد بضآلة الشأن ، وبأنهم غير مرغوب فيهم لاى عمل نافع ، أو أنهم منبوذون من الحياة الاجتماعية .. كما يثير الشعور بالضياع ، ويساعد على نشر الفساد البيروقراطى ، من خلال ما يقتضيه التطبيق الادارى لبرامج الرخاء ، ويقف حائلا دون أية دعوة الى توفير الرعاية الاجتماعة للضعفاء ، أو المرضي أو المسنين .

٤ ـ وتتعلق المشكلة الرابعة : بالعمل ، حيث يلاحظ أن الطاقة البشرية ، في تكوينها العام تقتضي بطبيعتها ، أن تنطلق في حرية ، وفي تلقائية ، بل وتسبح في أخيلتها الابداعية ، لكى تدخل في غمار تجاربها .. بينما ينحو النظام الحديث للانتاج الصناعى ، بمنهجه في التخصص والعمل الآلى ، الى تحطيم أى أثر لملكة الابداع ، والتى تعتبر قوام المهارات الفنية ، والحرفية . وان كانت ـ وراء تعاظم الطاقة الانتاجية ـ قد فتحت مجالات جديدة لتنظيم نعمل مع مزيد من الحرية ، وأدخلت وسائل جديدة لتجميل الوسط الصناعى ، وأفسحت مجالات أوسع لزيادة فرص العمل أمام العمال ، ووفرت قدرا أكبر من أوقات الفراغ ، نتيجة لتخفيض ساعات العمل ، مما يتيح الفرص لاستغلالها ، في وجود النشاط الابداعى ، اذا أمكن تطوير التعليم على نحو أفضل ، بكثل أو يسمح بالاشتراك في مجالات أخرى للنشاط كالرياضة ، والعمل الاجتماعى ، والسياسي .. ولو أن هذه الفرص ما تزال معدومة ، للاسف ، لان النظام القائم مازال في اتجاهه المحموم الى زيادة الانتاج ، وتعزيز قوى الاتحادات الرأسمالية ، بدلا من أن يوجه جهوده نحو التطوير الكيفى للنشاط الدورى لكل فرد .

ويتضح من ذلك أن زيادة الطاقة الانتاجية ، تستخدم لزيادة الاستهلاك ، بدلا من أن يستفاد بها ، في توفير الوقت الذى يلزم

لكل فرد ، لكى يزود نفسه بالثقافة الضرورية له ، أو لكى يستزيد من الفرص التى يحقق بها تجاربه الذاتية ٠٠ ولا شك أن مثل هذا الحل لا يتفق مع المنطق ، لانه يؤدى الى فائض في الانتاج ، يضيع هباء * ٠٠ فضلا عن أنه يشكل قيدا على تطور النشاط البشرى ، سواء لدى كل عامل من العمال ، الذين يضطرون الى انفاق حياتهم – دون ضرورة – في ساعات طويلة في العمل ، كآلة ، لا عقل لها ، أو لدى كل من العمال الذين يطردون من العمل ، ثم تقدم لهم المكافآت . عن « عدم العمل » ٠

٥ – وأخيرا ٠٠ ترتكز المشكلة الخامسة ، على الحاجة الى التوسع المستمر في الانتاج المادى وتشجيع الاستهلاك الفاقد ، بما لا يتفق مع ما تقتضيه الضرورة ، من استخدام الموارد الطبيعية بحكمة في سبيل الحرص على الاحتفاظ بمجتمعات متوازنة ، وطبيعية ، وسليمة ٠

هذا ، وقد جاء وقت علمنا فيه ، بمدى الندرة التى تهدد القدر المحدود من الموارد الطبيعية ، والطاقة ، وبعدم كفايتها ٠٠ ومع ذلك فقد سخرت الصناعة ، بكل طاقتها ، لعمل المستحيل من أجل خلق احتياجات مصطنعة ، وزيادة الحوافز على الاستهلاك ، بما يؤدى الى استنفاذ هذه الموارد ، مع شدة ندرتها ٠

ولا شك في أن الحل الوحيد ، والمقبول ، لهذه المشكلة ، بما يتوائم مع الحلول المطروحة للمشاكل الاخرى ، ينحصر في اعطاء كل فرد ، الفرصة ليطور احتياجاته على المستوى الرفيع ، الذى

---

* المترجم : لا شك في أن الكاتب يقصد ، بالانتاج الفائض هنا ، ما يفيض عن حاجة المجتمعات التى تجاوزت حد الاشباع ، بينما هناك مجتمعات أخرى ، نامية ، أو متخلفة ، يمكن أن يوجه اليها ٠

لا يحتاج معه الى تكدس السلع المادية ، وذلك لكى نسمح له في ضوء ذلك من التحول من الرفاهية الزائدة ، الى الثقافة ، والتكافل المشترك وتمكينه من تحقيق ذاته ٠

على أن الحلول التى طرحناها للمشاكل المذكورة ، ستختلف ـ طبعا ـ باختلاف المجتمعات التى نشأت فيها ، وذلك سواء من حيث النظام المقرر لكل حل ، ودرجته وسرعة تنفيـــذه ٠٠ أو من حيث الوســـائل التى يقتضي استخدامها لكل ـ سلمية كانت أو عنيفة ـ أيا كانت ، وأيا كان نصيب الحل المطروح من الاصالة ، والابداع ، قل أم كثر ٠

وما لم تحل هذه المشاكل ، بصورة نهائية ، فأخشي أن يعيد التاريخ نفسه ، مرة أخرى وتنجرف المدنية معه الى الابد ٠

ولا شك في أن التوصل الى رؤية صادقة للمشاكل العمليـــة ، من جذورها مباشرة ، يحتاج الى نظرية اجتماعية ، تقوم عـــلى أساس فلسفي ، وتوقظ فينا الوعى ، بحسم ، وبدقة كافيتين ، لتحذيرنا من مخاطر الاهمال ، وتوجيهنا نحو البحث عن حـــلول بناءة ، ومقبولة ، وطويلة الاجل وعلى الرغم من أن مثـــل هـــذه النظرية المطلوبة ، لن تبلغ بصداها الى الغالبية من أفراد الشعب، مهما يكن ذلك الصدى عاليا ، ورغم أنها لن تخلق طاقات اجتماعية كافية ، وقادرة على تحقيق تقـــدم تاريخى أصـيل ، تصطبغ به الاشكال الاجتماعية القائمة ٠٠ الا أنها بأقل قدر يمكن أن تحققه، ستمارس ضغطها في الاتجاه الصحيح ، من خلال التطور التلقائى، الذى تقتضيه الحاجة ٠

هذا الى أن هناك دائما ، جانبا مضيئا ، لدى الطبقة الحاكمة، يتمثل في ادراكها ، بأنها في سبيل الابقاء على أنظمتها الاساسية،

قد يقتضيها ذلك أمام بعض المشاكل العاجلة ؛ أن تضحى ببعض الانظمة القائمة ، مهما كلفتها من الثمن ·· ذلك انه طالما كانت الفرصة متاحة للاصلاح ، ولو جزئيا ، فقد يكفيها - أى الطبقة الحاكمة - أن تدفع بقوى جديدة ؛ لكى تحمل عبء التغيير ، امتثالا للتصميم الاساسي المخطط لها ·

ونخلص من ذلك ، الى أن الدوافع القوية - حتى ولو لم تعززها قوى مادية في نضالها ضد القوى المادية القائمة - فانها مع ذلك لا بد وأن تتجه بفعاليتها ، نحو الطريق الصحيح ·

أصـــداء عامة

(ب)

فى الأخلاق

الفلسفة

والمثل الاخلاقية

بقلم

وليام ك . فرانكينا

الاستاذ بجامعة ميتشجان « آن اربور » - ميتشيجان - وقد انسحب بعد أن قام بالتدريس بجامعة ميتشيجان منذ عام ١٩٣٧، وهو مؤلف الفلسفة الاخلاقية (١٩٦٣ و ١٩٧٣) ومؤلف « ثلاث فلسفات تاريخية في التعليم » (١٩٦٥) ونشر له عدد من المقالات في الفلسفة الاخلاقية وفي فلسفة التعليم ، أعيد طبع بعضها في « تنبؤات عن الاخلاق » الناشر ك . جود باستر .

منذ مئتى عام تماما ، جاء أجدادنا ، ليصنعوا أمة جـديدة فوق أرض هذه القارة ، مدفوعين بحماسهم للحـرية ، وببعض فلسفات أخلاقية .. ومنذ ٣٦ عاما مضت على منتصف هذا القرن الحالى ، كتبت مقالا ، حاولت فيه ، أن أبين ، وأصف أثر دراسة الفلسفة الاخلاقية في ذلك الوقت (١) .. وهاأنذا الآن ، أعود الى كتابة مقال آخر كلفت به ، ونحن على مشارف ثلاثة أرباع القرن بمناسبة احتفالنا بذكرى مرور مئتى عام على ميلاد هذه الامة .. وما من شك في أن غايتى الوحيدة ـ ولعلها ، أن تكون غايتك أيضا ـ اننا ، وقد عشنا ثلث هذه المدة ، فلن نعيش حتى نكتب مقالا آخر سنة ٢٠٠٠ .

وقد تحددت المهمة التى وكلت الى في الكتابة عن « المثل في السلوك الاخلاقى » .. وكان تصورنا مع ابائنا المؤسسين لهذا المؤتمر الفلسفى ، أن نتناول فيه ، مناقشة مستقبل دور الفلسفة في حياة أمتنا ، تحت عنوان « الفلسفة ، ومثل السلوك الاخلاقى » .. ولن يكون هذا المقال ، عملا نمطيا للفلسفةالاخلاقية عن موضوع المثل .. وانما سيكون شيئا أقرب الى العمل المنهجى ، أو برنامجا عن الفلسفة الاخلاقية في علاقتها بالمثل الاخلاقية لمجتمعنا في المستقبل .

(١)

ذلك أن خلفية تصورنا لهذا الموضوع ، تنحصر في الاهتمام الواسع بمثلنا الاخلاقية ، التى تضم القواعد الاخلاقية العامة ، والمبادىء ، والضوابط ، والقيم التى تحكم (أو لا تحكم) سلوكنا وهو اهتمام نشعر به ، من خلال عـدد من الحقائق التى تحيط بمجتمعنا المعاصر .. فهناك كثير جدا من الناس الذين تعوزهم المثل الاخلاقية ، أو الذين لا يهتمون كثيرا بأن تكون لديهم هـذه

المثل ، بل أن الكثير منهم ، ضد فكرة ، أن نكون له مثل على الاطلاق ·· وأكثر من هؤلاء ، تعميهم شهوة العناد ، وسوء الطوية ، سواء أكانوا لا أخلاقيين ، أو غير أخلاقيين بالمرة ، أو ضد الاخلاق ، بل أننا نجد من بين الاخلاقيين أنفسهم ، أو ممن يتظاهرون بذلك ، مظاهر للتعدد ، والاختلاف ، والتنوع في المثل الاخلاقية التي يتخذونها لانفسهم ·· وهناك أيضا حالات أخرى من الخلط ، والشك وعدم الوثوق ، والنسبية ، والشخصية ، والتشكيكية ، وغالبيتها تتخذ أوصافها من الاشارات التى ضمنها « جون دون » في كلماته حين قال :

شتات ، في شتات ·· لا تناسق بينها

الكل في عطائه ، أو في علاقته في سلة واحدة

الامير ، والرعية ·· والاب ، والابن ، كخليط من اشياء المنسية

وسواء أكان ذلك كله ، سببا لمأساة الانقسام في تعليم الاخلاق عندنا ، أو كان نتيجة له ، فلا يكفى أن نقول ذلك وكفى ·· أو – حتى – أن نؤمن بذلك ، ونكتفى به ·· بينما العديد من الافراد والتنظيمات ، ما تزال سادرة في الطريق الذى يجعل ما نقوله لغوا ، ولا أثر له ·

ولا شك في أن الصورة التى أثارت هذا الاهتمام ، وان بدت – الى حد ما – من جانب واحد ، الا أنها ، تعتبر أيضا صورة صادقة ، الى أبعد مدى ، لان موقفنا الحالى من موضوع المثل الاخلاقية ، يتسم بالاضطراب الشديد على نحو ما كان كل جيل من الاجيال السابقة ، يصف موقفه ، من هذا الامر ، وهو نفس ما يبدو أن جيلنا الحالى يشكو المزيد منه ، مما كان من قبل ، ولو بسبب التطورات الجديدة في المجالين الشعبى والتكنولوجى ، على مختلف المستويات ، والآثار المتبادلة بينهما ·

ولا يقل عن ذلك – فيما تتعرض له أهدافنا من التشويه –

قول القائلين ، بأن الفلسفة والفلسفة الاخلاقية بالذات مسئولة ، ولو جزئيا ، عن هذا الوضع ، من خلال علم النفس والعلوم الاجتماعية ، الى جانب الاحداث التاريخية ٠

ومهما يكن مبلغ الصدق فيما يقال عن حالات القصور السابقة ، فلا أعتقد أن الفلسفة الاخلاقية المعاصرة ، يمكن أن تكون محل لوم في هذا الخصوص ٠٠ وعلى أية حال ، فليس الذي يعنينا ، هو الماضي ، وانما الذي يعنينا هنا ، هو ، المستقبل ، ولهذا أعتقد ـ على ما سأحاول ايضاحه ـ أن الفلسفة الاخلاقية الحديثة ، قد تحركت فعلا في اتجاه مشجع ٠٠ وعندئذ ، فثمة سؤال يجب أن نطرحه في هذا الصدد ، عما يتعين علينا أن نفعله ، بشأن المثل الاخلاقية ، مع فرض أننا نستطيع أن نفعل شيئا ، خاصة اذا ركزنا عقولنا فيه ، واذا عرفنا أن هناك خيارات ، يمكن لنا أن نختار بينها ؟

ذلك أن الفلسفة الاخلاقية والاجتماعية ، تستطيع ـ على الاقل ـ أن تناقش هذه المسألة يحدوها الامل (لا في مجرد ضربة حظ ، على نحو ما لاحظ هيجل في « بومة مينرفا ») ولكن فيما لا يقتصر فقط على البدائل التى تحددها ، بل وكذلك فيما تقدمه من النظرية ، التى نسترشد بها الى ما يجب علينا أن نفعله ، بحيث لا نترك المسائل هكذا ، الى السياسيين ، ورجال الدين ، ولجهابذة الصناعة ، أو للثوريين ، أو ٠٠ نتركها للحظ ٠

ولو أننا رجعنا الى موقفنا في الماضي ، كما وضحناه ، لاقتضى ـ فيما يبدو لى ـ أن ننظر اليه نفس نظرتنا ، وبنفس اهتماماتنا ، الى معظم المشاكل الاخلاقية ، السائدة ، والملحة في وقتنا الحاضر وعلى رأسها مشكلة ، تعليم الاخلاق لاعضاء المجتمع ، بدلا من تلك المشاكل المتعلقة بالطبيعة العضوية ، والتى يدرسها الكثيرون ، كما كتب فيها الكثيرون ٠٠ وهاأنذا ، أنضم بكل طاقتى الى فلاسفة

الاخلاق ، لكي نتصدى معا ، لبحث هذه المشاكل التى فرضت علينا نفسها ، عمليا عند ٢٥ عاما ، ومع ذلك فقد أهملنا – فيما أعتقد – أهمها ، وأشدها الحاحا ، الامر الذى حدا بى الى تلمس هذه الفرصة ، لكى أتصدى للدفاع عنها والمطالبة بوضعها على قمة جدول أعمالنا ، تلك هى مشكلة تعليم الاخلاق .

والواقع أن أول ما يجب أن نفعله – فيما أراه الآن – هو أن نفكر لانفسنا ، في محاولة وضع نظرية ، للتعليم الاخلاقى ، على ضوء ما يبدو واضحا من اتجاهات الفلسفة البريطانية والامريكية . – وكما ستبين بعد – الى وضع مثل هذه النظرية ، مما يجعل اقتراحى هنا ، لا مجرد دعوة ، الى اعادة بنائها ، بقدر ما هى دعوة الى تجديد الاتجاه نحو الغاية منها ، واعادة تشكيل صياغتها ، وذلك هو أقل ما يجب الدعوة اليه .

ولو أخذنا بهذه النظرة ، اقتداء بكوبرنيكوس ، فان موضوعنا حول الفلسفة ، والمثل الاخلاقية للمجتمع ، يصبح مسألة خاصة بالتعليم الاخلاقى .. فماذا نفعل اذن في هذا الخصوص ؟ .. ربما كان الجواب هو – طبعا – ألا نفعل شيئا .. وأن ندع الحال على ما هو عليه .. بل ان كل المتفائلين ، وكل المتشائمين ، يمكن أن يتخذوا هذا الخط السلبى .. ولكننى سأفترض أننا من المؤمنين ، بالتطور نحو الافضل ، وعندئذ « فان الكثيرين ، سيتجهون الى البحث عن « قانون ، أو أمر » ويسلكون خطا آخر ، يدعو الى المحاولة ، لتحقيق ما تفرضه الضرورة ، لتحديد الموقف في مجتمع لم يحدث أن توافرت له – في الظروف التى أشرنا اليها – خطة كاملة أو شبه كاملة ، للتعليم ، وتكريسه العدل من أجل مجموعة من المثل الواحدة (أو شبه الواحدة) لكل فرد .. وقد يثير ذلك شيئا من الدهشة والتساؤل ، عما اذا كان من الممكن اذن ، أن تعود عقارب الساعة الى الوراء (مع الافتراض بأن مثل هذا الموقف قد وقع في الماضي) ، أو اذا كان

كذلك ، فهل من المرغوب فيه ، أو هل من حقنا أن نستخدم الوسائل اللازمة ، لنفعل ذلك حيث يتبادر الى الذهن ، ثلاث منها : هى .. القانون ، الثورة ، التعليم غير العقائدي .. ومع ذلك فقد يبدو أن الامر ا يقتضي - عملا - قيام ثورة ، على الصورة التى حددها .. « ر٠م٠هار » بقوله : « لقد حددنا اختيارنا في قيام مجتمع حر ، مختلف كلية : يؤمن بالتعدد ، ثم انه قد يكون من المستحيل ، أن نختصر الطريق ، باندلاع ثورة ، تهب من اليمين أو من اليسار ، لتحقق لنا التحول المطلوب » (٢) .. وانما يكون أفضل ما قد نتوق الى تحقيقه ، - وهو ما ستفرضه الحاجة على أية حال - هو أن نقدم على الاحياء الشامل للاخلاق ، اذا نحن فقط وضعنا لذلك برنامجا تعليميا ، ولو أن ذلك ، حتى لو حققنا به الهدف المطلوب دون ثورة ، ودون شمولية ، فقد يكون من الصعب تحديد نوعية الثقافة التى نهدف اليها ونرغب فيها ، حتى ولو كنا من غير الفلاسفة .. أما ، هل هى مرغوبة ، أم غير مرغوبة ، فذلك يعتمد ، على المثل التى يعتنقها المجتمع والتى يفترض أن تكون من المثل الرفيعة بما لها من الصدى المؤثر ، (وهى المثل الصحيحة) شكلا ومضمونا .

على أن المشكلة ليست في ضمان قبول الجميع عموما ، لمجموعة من المثل فقط ، وانما لا بد أيضا من أن نتحرى في البحث عن المثل القادرة على الصمود ، فاذا كان الباحث فيلسوفا أخلاقيا ، فرب معترض ، يعترض ، بأن المرجع في ذلك يجب أن يرد الى الفكر ، والى ما ينعكس عليه من الدراسات النقدية في صدد البحث عن هذه المثل ، أو وضع مناهج تعليمى ، يتميز بخاصية التصحيح الذاتى ، الى أن نعثر عليها ، وعلى أية حال ، فان الشعار القائل بأن التعمق في مجاهل الحياة ، يرتهن بوجود الانسان فيها هو شعار غير صحيح ، وانما يجب ، أن تكون ، من كل السبل موضوعا لاهتما م الفلسفة .

ولعلنا نلاحظ في هذا الصدد ، خطا فكريا واضحا كل الوضوح ، في الفلسفة ، التى وضعها الثلاثى البريطانى من الفلاسفة المحدثين « د٠ز٠فيلبس » و « هـ٠أ٠مونس » و « ر٠و٠ بيرد زمور » (٣) ٠٠ وتتلخص في أن الاخلاق ، عبارة عن مجمـــوعة من « الافكار » ، و « النظريات » و « التجارب » السائدة في أى مجتمع (أمة ـ كنيسة ٠٠ الخ) تتبلور في شكل قواعد فلسفية أخلاقية ، مثل ، الامانة ، والصدق ، والكرم الخ وهم يهيئون لافراد المجتمع ، فعـلا ، بعض المجالات ، التى تعرض فيها للنقد ، وللاصلاح العملى ٠٠ الا أنهم يتمسكون ، بأن يكون النقد ، قائما على أسس عملية ، بأى شكل ، نظرا لانه لا توجد أصول أساسية ، خارجية ، عامة أو متوارثة ، أو وجهة نظر ، أجدى في هذا السبيل ، يمكن أن ينطلق منها الاصلاح أو يستقر الا عن هذا الطريق ٠

فالاخلاق حقا ، هى مجموعة من الخصال ، التى تتداخل بعضها بالبعض ، أو تتشابه بعضها مع بعضها الآخر ، ولكنها ٠٠ أيضا ٠٠ تختلف اختلافا كبيرا بعضها عن البعض ٠٠ ولهـــذا رأيت أن أتناولها من هذا الوجه الاخير ، لعلنا نستطيع أن نفعل شـــيئا ، لا بالعودة بعقارب الســـاعة الى الوراء فحسب ، وانما كذلك ، بالتصدى لما لا يزال بحاجة ماسة ، الى التجديد الشامل ، في ضوء تقويمه ، وملائمته ، بالنظريات السائدة في مجتمعنا ٠٠ هذا الى ما قد نحتاج الى اجرائه من التعديلات التى ترد بصفة رئيسية ، على مضمونها الخاص ، وما قد يقتضيه التعامل مع الحـــالات المتعارضة ، أو المواقف الجديدة الخ ٠٠ وان كانت العقبة هنا ، أنها لا تمدنا الا بالقليل جدا ، الذى يرشدنا الى هذه التعديلات ، فضلا عن عقبة أخرى تكمن في أن مجتمعنا ٠٠ اما أنه لا يملك أية تجارب عملية أساسية ٠٠ واما أنه لديه صور متعددة منها ٠٠ ومثل هـذا الوضع لا يساعدنا في الوقوف على واحدة منها ، ولا في الاختبار بين الصور المتباينة منها ٠

(٣)

وضح اذن ، أن معظم فلاسفة الاخلاق ، لم يتابعوا – كما هو متوقع – أى خط من خطوط الفكر التى سلف بيانها ، ولكنهم قدموها لنا ، مع أنواع أخرى من الصور الاخلاقية ، بما فيها ضمناً – على الاقل – التعاليم الاخلاقى ، ثم راحوا يدافعون عن فكرة استخدام ، النقد ، والصور المقابلة ، عن اقتناع زائد ، بضرورة ، أو امكانية اكتشاف المثل الاخلاقية من خلالها ، مما يبدو من بعض الوجوه أن لها ما يبررها من الناحية الفكرية .. وقد وضح هذا الاتجاه في الفلسفة الاخلاقية الحديثة ، في بريطانيا وأمريكا ، وهو الامر الذى يسترعى انتباهى بصفة أساسية ، بالنسبة لما أتعرض له فيما بعد .

وحتى قبل ذلك ، ومع أن الفلاسفة ، اعتادوا دائما ، أن يبحثوا عن أى شيء ، يمكن أن يتخذ كأساس معقول للاخلاق – كمبدا ، أو غاية ، أو ميزة ، أو منهج ، أو وجهة نظر (وجهة النظر الاخلاقية) – يمكن الرجوع اليها في التحديد المباشر ، أو غير المباشر ، لما يمكن أن يعتبره من الاخلاق حقا ، وما يعتبر من الخير الذى يجب فعله ، أو تحقيقه كما أنهم بحثوا عن منهج – بمعنى أنه منهج يستخدمونه في التعليل ، والحكم بالاسانيد الاخلاقية ، وذلك فضلا عن أنهم ، أخيرا – على الاقل – رفضوا ، بصفة عامة ، التسليم .

ولا نزاع في أنهم – كما سنرى بعد – كانت لديهم أفكار متباينة ، حول المقصود « بالمنهج » والطريقة التى يطبقونه بها ، وعلى سبيل المثال ، فهناك تصرفات نفعية ، وأخرى تصدر على أساس قاعدة ، أو مبدأ نفعى ، وثالثة ليست نفعية على اطلاقها .. هذا فضلا عن أن الكثيرين من غير المنهجيين ، وغير المنتمين ، يعتقدون ، أنه بينما يوجد مبدأ عقلانى ، يجيب على ما تثيره الفلسفة الاخلاقية ،

من تساؤلات ، فانه ـ أى المنهج ـ لا يبلغ من ذلك الى الحد الذى يمكننا من تحديد موقفنا من الآراء المتعارضة .

وواضح أن مثل هذه المناهج ، يجب أن تتسم جميعا بصفتى التجريد ، والتعميم ، كما يجب أن يراعى في استظهارها ، أن تكون مجردة ، وعامة أيضا ، وهو ما أرجو ـ مع ذلك ـ أن يكون مفهوما دون مبالغة في الشكليات الفقهية ، لكى يسهل الاستفادة منها ، خاصة وأنى سأخصص جانبا من اهتمامى ، حين أعرض لهذه المناهج ، للتركيز على ما يبدو أن له صلة بالتعليم الاخلاقى ، طالما كان ـ اذا صح رأيى ـ صالحا كمادة تخدم الغرض الذى توخيته ، على حد ما يشير اليه ، « أو كشوط » في قوله :

« ان كل شكل من أشكال الحياة الاخلاقية .. يعتمد على التعليم ثم ان الخاصية التى يتميز بها كل شكل منها .. تنعكس على نوع التعليم المطلوب ، لكى ينطبع به ، ويحققه » (٤) .

وما يزال بعض المناهج ، تتخذ حتى الآن ، عددا من المبادىء ، أو الاهداف ، كأساس تقوم عليه ، مثل الرخاء العام ، واعلاء المدارك الانسانية ، وأواصر الحب ، ومبدأ المنفعة .. ومع ذلك فان معظمها ، يثير فكرة « الوضع الاصلى » الاساسي ، أو « وجهة النظر الاخلاقية » والتى يتوقف على الاخذ بها ، بلوغ أهم الاهداف الجوهرية ، وتحقيق المبادىء ، والتجارب العملية ، والاحكام الاخلاقية ، وتوثيقها .. ويعتنق هذا النمط من المناهج ـ بطريقة أو بأخرى ـ كل من : « كورت باير » و « ر. ب. براندت » و « ج. ن. فندلاى » و « ر. فيرث » و « ر. م. هار » و « جون رولز » و « ب. و. تايلور » .. وأنا .. وكلها تنحصر في أنواع ثلاثة رئيسية :

(ا) نظريات تتحدث عن الخير ، والعدل .

(ب) نظريات تتناول الارتباطات الفكرية .

(جـ) نظريات تتناول قواعد عامة آمرة .

ويتحصر الفارق الرئيسي بين هذه الانواع الثلاثة ، في الطريقة التى تحدد ، أو تميز بها ، « الوضع الأصلى » أو « وجهة النظر الأخلاقية » .. كما أن النظريات الخاصة بكل نوع ، تصف كلا منهما بطريقة مختلفة الى حد ما ، فمثلا يفضل بعض نظريات النوع الاول ، أن يكون المخاطبون بها من أجل الخير ، بينما يفضل بعضها الآخر ، أن يكونوا من أهل العدالة .

ومن الواضح ، أن أى منهج مهما كان الرأى في طبيعته ، لا بد وأن يتناول التربية الاخلاقية ، طالما أن الهدف الاول منه كمنهج قائم ، هو هذه التربية ، التى تتجه به الينا أو الى البعض منا ، لكى تبث فينا شعارا للحياة ، نجعل من مضمونه ، معيارا تتحدد على أساسه ، الوسيلة ، والغاية من التربية الاخلاقية : وهى وسائل وغايات قد تتداخل أو تتماثل مع المناهج المختلفة ، وان اختلفت معها ، أيضا من بعض الوجوه .

ومع ذلك ، وكائنا ما كان المنهج (أو مهما يكن في غالبيته) فسيظل تطبيقه مختلفا باختلاف الطرق التى يطبق بها ، كما ستظل نفس الخيارات أو البدائل ، حول هذا الموضوع ، متاحة بنفس القدر في اطار كل منهج . وقد دافع بعض فلاسفة الاخلاق المحدثين عن معظم هذه المناهج ، وكان دفاع كل منهم ينطوى ضمنا على اشارة الى تعليم الاخلاق ، ولذلك أرجو أن أتناول الان ، هذه الخيارات ، ومضامينها الضمنية عن التعليم ، ولو على سبيل جس النبض : أو الاختيار ، وسأتجاوز عن بعض الامور الهامة ، مثل تلك التى تثار في الفلسفة الاخلاقية ، بين الواجب ، وبين الفضيلة من جهة ، أو بين المنهج الوجوبى ، وبين المنهج الغائى ، من جهة أخرى ٥

(٣)

هناك أمران آخران ، لهما أثر رئيسي بالغ في علاقته بموضوعنا الحالى .

فلنفرض أننا اقتنعنا ، بأن « منهجا » من المنـــاهج ، هو الوحيد الذى يجب استخدامه ، في احدى الخصال الخلقية المطروحة للبحث ، عندئذ سيكون أول سؤال لنا ٠٠ هل نعتبـــره منهجـــا « للافراد » ؟٠٠ أى المنهج الذى يتخذه كل فرد ، ليقرر على هديه ٠٠ كيف يتصرف ؟٠٠ أم ٠٠ نعتبره منهجا « للانظمة » ؟٠٠ بمعنى أن يلتزم المجتمع باتباعه ، ليقرر على هديه ٠٠ أى نظام اجتماعى يتعين عليه اقامته ، وأى نظام يتعين عليه رفضه ؟٠٠ وهو الامر الذى يتطلب عندئذ ، وضع قانون للاخلاق ، يكون بمثابة تقنين اجتماعى لها ، يطلق عليه « الاخلاق الاجتماعية الوضعية » بمعنى أن يلتزم الافراد ، لا بالسير على المنهج الذى اختاروه لانفسهم ، وانما يلتزمون بالسير على المنهج الذى تضعه هذه الانظمة ٠٠٠ أو ٠٠ بالسير على كلا المنهجين معا ٠

وسيكون سؤالنا الثانى ، في حالة استخدام منهج الافراد ٠٠ هل سيستخدمه الفرد ، بصورة مباشرة ، ليقرر علـى مقتضاه ، ما يجب عليه عمله ، في حالة معينة (سواء أكان تصرفه ينطـوى على موقف ايثار ـ أى انكار الذات ـ أو كان متسما بالنفعية) ٠٠ أو ٠٠ هل سيستخدمه بطريق غير مباشر ، استجابة لمـا يمكن أن أسميه بالاحكام (كالمثل ، أو المبادىء ، والنصوص ، والقـواعد الخ) كما اذا قلت مثلا « عامل النـــاس بالســـوية » أو اذا قلت « لا تكذب » ٠٠ بحيث يقرر الشخص ، على ضوء هـــذا الحكم أو ذاك ، ما يجب عليه أن يفعله ، كتجسـيد نمطى عملى لهــــذه الاستجابة ٠٠ فاذا كان الغرض من المنهج ، استخدامه بطريق غير مباشر بهذه الكيفية ، فان تحليل العملية الاخلاقية ، يجعل لهـا وجهين ، كما في قاعدة المنفعة ، والا لو ظلت بوجه واحد ، لكانت بمثابة صفقة عمل ، وليست عملية أخلاقية ٠

فاذا كان المنهج ، خاصا بأنظمة ، فذلك يفترض في الاخلاق ،

أن تكون لها وجهان ، أحدهما يتعلق بالاحكام التى تضعها الانظمة على أية صورة من الصور (مثل القواعد التى تقررها) بينما يختلف الوجه الآخر ، الى حد ما ٠٠ ومع ذلك ، أرجو أن أقدم نماذج مختلفة ، تجيب على السؤالين الذين طرحتهما معا كما لو كانا متداخلين في سؤال واحد ٠

ففى أحد طرفي هذه الصورة ، يستقر شكل محدد لما أسميه ببؤرة المسألة ، وهى واحدة من أنواع عديدة ، تختلط ، أو يختلط بها ، بعضها مع البعض ، وينشأ عنهما ما أسميه « بالموقف الاخلاقى » (وان كان بعضها لا يمت للاخلاق ، بأية صلة على الاطلاق) بل انه قد يوجد أكثر من نوع متطرف عن المواقف الاخلاقية ، التى لا تعترف بوجود مثل هذا المنهج ، على الصورة التى تحدثنا بها عنه ، بمقولة أن الاخلاق هى ــ أو يجب أن تكون ــ موضوعا لقرار شخصي ، يصدر بدون توجيه من أحد ، أو بناء على ما يستلزمه صاحبه ذاتيا في حالات معينة ٠

فالنظرية الحالية ، تقوم على أساس أن ثمة منهجا ، تطبق في ضوئه ، أحكام معينة ، وان هذا المنهج ، منهج أفراد ، ولكنه ــ مثل أشد الآراء تطرفا ــ لا يعترف بأحكام أخلاقية ، بل ولابقواعد عشوائية ، أو عفوية ، يمكن أن تتدخل بين المنهج ، وبين أى حكم في حالة معينة ، فيما عدا الحقائق الكاشفة المتعلقة بهذه الحالة ، ومع أن بعض هذه الحقائق ، قد تكون له صفة عامة ، الا انها لا تعتبر بأية حال ، أحكاما تتدخل لتقوم بأى دور في التحليل أو المداولة ، حول الموضوع الاخلاقى ٠٠ اذ أنه لا مجال لغير المنهج ، والحقائق وحدها ٠

ولا شك أنه يوجد من بين هذه الحقائق ، ما يتعلق منها بالقواعد والانظمة . التى تنشأ في المجتمع ، ومنها أيضا ما يتعلق بتقويم القانون الاخلاقى ، الذى ينبثق عن الاحكام الاخلاقية ومع ذلك ، وعلى

الرغم من أن هذه الحقائق ، توضع مع غيرها – في الاعتبار ، الا أن ذلك لا يخول للاحكام الاخلاقية ، والقواعد الخ ٠٠ أن تستخدم كأسس ، نقرر في ضوئها ما يجب علينا أن نفعله ٠

فاذا كان ثمة رأى ، يمكن أن يؤخذ على أنه ، ايثار أو على أنه ، نفعى ، في أية صورة يراد تحديد الموقف الاخلاقى بصدده ، فليس امامنا غير استخدام المنهج للوصول الى رأى محدد ، وأن ننفذه مباشرة ٠

ذلك أن أى تصرف ، يعتبر صحيحا – على أى نحو كان – اذا هو ، صدر فقط ، على مقتضي المنهج مباشرة ، مع اعتبار الحقائق الكاشفة المحيطة به ، كما أن الحكم على أى تصرف بأنه صحيح ، يرتبط بصدوره – أى التصرف – على مقتضي المنهج ، ومع ذلك فللمسألة وجهان كل منهما بديل للاخر : أحدهما ، أن ينظر الى الاخلاق على أنها مسألة شخصية ، بحتة ، ومن ثم فليس لاحد ، أن يمدح أو يلوم ، أو يطبق نصوص القانون الاخلاقى (بغض النظر عن تطبيق القانون العادى) على تصرفات الآخرين ، عملا بشعار يقول « لا تحكم بشيء لا تحاكم أنت به » ويبدو أن الكثيرين ممن تطلق عليهم ، كهنة الاخلاق الجدد ، يتخذون هذا الموقف ٠

أما الوجه الآخر ، من المسألة ، فيسمح بتمجيد أو شجب أعمال الآخرين الخ ٠٠ أما أن يقرر المرء ، في كل وقت ، ما اذا كان يلتزم أو لا يلتزم ، بأن يتحقق من سلامة هذا التصرف ، فان ذلك مرده الى المنهج ، والى الحقائق التى تحيط بالموقف ٠ هذا وقد يتعين على المرء ، أن يميز بين سلامة أى تصرف ، وبين سلامة الحكم له ، أو عليه (بمعاقبته ، أو اثابته) لكنه في الحالتين من سلامة التصرف أو سلامة الحكم ، يرتبط بما يقرره المنهج في كل موقف معين ٠٠ وعندئذ لا تتدخل الاحكام الاخلاقية ، ولا حتى القواعد العشوائية ، في أى من هذه الحالات ٠

ومن المهم أن نلاحظ ، بالنسبة لهذا الوجه الثانى لذلك الرأى المتطرف ، أنه قد يحدث أحيانا ، أن نؤيد ، أو ندين – بحق – تصرفا من التصرفات ، وفقا لقاعدة أو لحكم من الاحكام الاخلاقية . حتى لو كان ذلك أشد من احدى القواعد العشوائية ، كما في حالة ما اذا كان لدينا ، قانون أو قاعدة اجتماعية ؛ وحتى اذا كانت تقضي بتطبيق قاعدة أو حكم من الاحكام الاخلاقية ، ففى كل حالة من حالات التأييد ، أو الادانة ، أو حتى الدفاع عن التصرف ، فانه يخضع طبعا لما يقضي به المنهج ، والحقائق المحيطة به أو الكاشفة له .. وحتى مع هذا الرأى ، فانه يمكن للافراد ، أن يساندوا نظاما للقوانين ، أو للاخلاق الاجتماعية الوضعية ، وانما يجب فقط في هذه المواقف الخاصة ، أن يكون التصرف ، متفقا مع المنهج الذى اعتنقوه ، ومع ذلك فان أى تصرف ، لا يعتبر تصرفا أخلاقيا لمجرد أنه وقع وفقا لما يتطلبه القانون ، أو التقنين الاخلاقى ، وانما فقط اذا تم – على الاقل – وفقا للمنهج بل انه لا يجوز أن يحكم بسلامة التصرف ، لمجرد ، أنه تم وفقا للقانون الاجتماعى فقط .

أما عن التربية الاخلاقية ، فيجب – في أى من وجهى النظرية المذكورة – أن تبنى على أساس تعليم المنهج ، والطريقة التى يمكن التصرف بها على مقتضاه ، واستظهار الحقائق بصدق ، عن المواقف التى يواجه بها الشخص وقد لا يستدعى الامر ، تعليم أحكام اخلاقية وسيطة لترشدنا الى ما هو الصواب وما هو الخطأ ، من الناحية الاخلاقية ، رغم أنه أحيانا (بل وغالبا) ما يكون أن نستصدر قانونا لتعليم الاحكام الاخلاقية على اطلاقها ، أو تعليم القانون ، أو القواعد ، وانما فقط . (وبشرط فقط) أن يأتى هذا القانون ، موافقا للمنهج .

ـمـع ذلك ، فمن الصعب أن نرى ، ماذا يمكن الاخـلاق أو للتعليم الاخلاقى ، أن يفعلاه ، بدون الاحكام الاخلاقية ، أيا كان نوعها ، اذ الواقع أن هذا الرأى الذى طرحناه ، يعتبـر من الآراء المتطرفة جدا ، حتى في نظر « جوزيف فارتشر » الذى ، يقول عنـد أنه رأى ضـد النص ، تمييزا له عن الرأى في الموقف ، والذى يسمح فيما يرى ، بالقواعد العفوية أو .. بقواعد الحكمة ، فيما يتعلق بتطبيق قانون الحب (٥) .

بل انه من اصعب أن نرى – من الناحية الاخرى – كيف يمكن للمرء أن يكبح نفسه ، عن استعمال عبارات « صحيح أخلاقيا » أو « خطا أخلاقيا » طبقا لاى حكم من الاحكام الاخلاقية ، التى يرى – وربما بحق – أنها تستحق الدفاع عنها ، أو ادانتها ، أو تعاليمها ، وفقا لما تقتضيه النظرية منه ولهذا .. يكون من الاوفق له أن يتلمس ، رأيا أقل تطرفا نوعا ما ، مثل القـواعد العفوية ، أو ما يطلق عليه « رولز » ... « بالقواعد الموجزة » ، كما انه يسمح أيضا بأن نعلم مثل هذه الاحكام للاخرين ، وخاصة الشـباب ، لاستخدامها . حينما لا يتسع الوقت أو للجهل بحقائق لا علاج لها .

ثم ان هذه الاحكام ، يجب أن تبنى بطريق التعميم الاستقرائى ، بدءا بالحالات السابقة التى حدد فيها المنهج ، العمل الصائب ، والعمل الخاطىء ، حيث قد يقال في الواقع بصدد بعض مواقف من نوع معين ، أن المنهج ، قد حدد ما يجب أن نفعله ، وما يجب ألا نفعله ، أو ربما يقضي بهذا التحديد في وقت لاحق (٦) .

ولو لاحظنا في هذه الصيغة المعدلة لبؤرة المشـكلة فان أى تصرف ، سيظل معتبرا ، صحيحا اذا – واذا فقط – كان مطاوبا ، أو على الاقل مسموحا به ، بمقتضي المنهج في ضوء الحقائق المحيطة بل وأحيانا – ما قد يقضي بأنه صحيح أو باحتمال صحته ، حتى لو كانت الرؤية فيه على خلاف ما قتضاه المنهج ، أو سمح به .

وكذلك ، قد يوصف أي تصرف صراحة ، بأنه صحيح ، حتى ولو كان غير ذلك (بل وكان الحكم بأنه غير صحيح) وذلك في حالة ما اذا كان التصرف الذى وصف بهذا الوصف ، قد تم بهذا المناسبة وفقا للمنهج (أو حتى استجابة لقاعدة عفوية ، أو كانت قائمة على أساس استخدام سابق للمنهج) ، حيث يقع وفقا لهـــذا الرأى ، أن يكون الكذب مقبولا أحيانا (أيا كان الامر) وذلك اذا تبين أنه وقع بناء على استخدام المنهج ، وذلك لان القاعدة التى تدعو الى عدم الكذب ، لا تكون لها أية فاعلية ، الا كقاعدة عفوية ، حتى مع التسليم بأنها القاعدة الاقوى ، اذ قد يحكم على تصرف ما ، أو على من صدر منه ، بأنه تصـــرف على الوجه المطلوب ، سواء كان صوابا ، أم لا .. طالمـا كان له ما يبرره أخلاقيا ، وعندئذ يقال عن التصرف ، انه حسن ، ومن ثم فهو تصرف صائب ، سواء كان ، هو أو من صدر منه ، على صواب فعلا أم لا .

(٤)

وقد تعرض موقف الفلسفة الاخلاقية ــ كما حدث في الاخـــلاق الدينية ــ لكثير من النقد ، من جانب « فلتشر » ، كما تعـــرضت الفلسفة لنقد المناهج المتطرفة ، والذى تمثل في الهجـــوم عـــلى التصرفات القائمة على أساس مذهب المنفعة . وقد وافق النقاد ــ في الغالب ــ على المنهج الاساسي (مثل مبدأ المنفعـة ، وقانون الحب) ولكنهم لم يتفقوا حول نظرية كهذه ، من حيث كيفيـــة تطبيقها ، فكان أول ما أثار اهتمامهم ــ طبعا ــ هو تلك النقطـة التى أشرنا اليها عن الكذب » وعموما فقد كان هنـــاك اقتناع ، ليس فقط ، بضرورة وضع أحكام أخلاقية ، بصــــدد التنظيم الاخلاقى للسلوك ، وبصدد تعليم الاخلاق » بل وكانوا مقتنعـــين أيضا بأن القواعد العفوية (أو العارضة) لم تكن من القوة بالقدر الذى يكفى لكى تقوم بوظيفتها ، ولم يكن الوقت ـ لقصره غالبا ــ

ملائما لتطبيق المنهج مباشرة ، ثم ان عدم اتباع قاعدة عارضة (أو عفوية) ربما يترك شعورا بالاحباط ، فضلا عن أن واقع الحال كان يبدو وكأن الناس موضوعون تحت التجربة ، أو الاختبار ، في الوقت الذى كان أغلبهم يعانون من الجهل ، وعدم الادراك ، أو الاهمال وما يشوب تفكيرهم من عدم المسئولية ، بل وحتى ولو لم يكونوا كذلك ، فقد كان ثمة خوف من احتمال الشطط وعواقب خداع النفس ، وانعدام الوعى ، ودوافع المصلحة الشخصية ٠ ٠ ولذلك دعت كل هذه الحقائق الكثيرين (ومنهم ، أنا) الى الشك في الحكمة من الرأى الذى يرى ترك الاحكام والقرارات الفردية ، بالكامل ، للافراد ، بحيث يطبق كل فرد ، المنهج بمعرفته وحده ، على مقتضى الموقف الذى يواجهه ، وأن يبحث عن الاطار الاخلاقى الذى يلتقى فيه بالاحكام الاخلاقية ، التى ترشده الى ماهو صواب ، والى ما هو خطأ ، وهى لا شك ـ أى الاحكام الاخلاقية ـ تعتبر أقوى من القواعد العارضة ، فضلا عن أنها تتضمن بذاتها مفاهيم تعاونية ، بل وتقويمية ، سواء نظر اليها كأحكام مطلقة ، أم لا ٠

بل اننا ، حتى لو اتخذنا ، الصورة العكسية للموقف ، فسنجد مع ذلك عددا من البدائل ، (أو الخيارات) مايزال مطروحا أمامنا ، الامر الذى يقتضي منا أن نختار بين المنهج (أيا كان) كمنهج للافراد ، وبين أن نتخذه كمنهج للانظمة ، كما يقتضي منا كذلك أن نختار بين الرأى الذى يرى في التصرف أنه صحيح ، لمجرد أن يكون هو بذاته ، قد صدر على ما يقتضيه منهجا ، مع الحقائق المحيطة به (بالتصرف) وبين الرأى الذى يرى أنه صحيح ، طالما أن الاحكام الاخلاقية الوسيطة هى التى اقتضته ٠

ثم اننا يجب أن نقرر ما اذا كانت الاخلاق ، لا تعدو أن تكون ، أو يجب أن تكون مجرد مسألة شخصية ، أو انها تؤخذ ، ولو جزئيا ـ على الاقل ـ على أنها عامل من عوامل الردع الاجتماعى ، ينبغى

عليه القانون الاخلاقى ، (أو الاخلاق الاجتماعية الوضعية) وهناك أيضا مسألة ما اذا كنا سننظر الى الاحكام الاخلاقية الوسيطة ، كأحكام مطلقة ، أو كمعيار للاولوية ، بالمعنى الذى قصـــد اليــه « و • د • روس » (رغم أنها ستظل أقوى من القواعد العارضة) ولكننى سأترك هذه المسألة جانبا ، فيما عدا اشارة أو اشارتين ، ستتوقفان على الكيفية التى سنجيب بها على هذه التساؤلات ، مما قد يقتضي أن نصحب معا ، نظرية أو أخرى من النظـــريات التـــالية •

ففى الطرف المقابل من الصورة ، بصدد النظريات التى عرضنا لها في القسم الثـــالث من هــذا البحث ، ســنجد جملة آراء في هذا الخصوص ، تنتمى الى عائلة واحدة ، والتى يجب أن نطرحها هنا ، على الرغم من أنها لم تعد منتشرة بصورة واســـــعة ، في وقتنا الحاضر •• فالاخلاق في هذه الآراء ، ليست مسألة شخصية ، على الاطلاق ، وانما هى مادة لقوانين وأنظمة اجتماعية ، فلا هى وراثية ولا هى نظرية (٧) وانما هي اجتماعية ، ومنهجية ، ولها مفهومها الخاص ، حيث يعتبر التصرف ، صائبا ، اذا ـ واذا فقط ـ كان مطابقا للقانون الاخلاقى ، وللنظم الاخلاقية في المجتمع فهى ـ أى النظريات المذكورة ـ تشبه من هذا الوجه ، نظرية « فيلبس » ، ونظرية « دونس » وبيرد زمور ، ولكنها تختلف عنها ، في أنها ترى أنه لا يوجد غير منهج واحد ، هو الذى يقف ، بمعنى أو بآخر وراء التطور ، والتغيير في القوانين والانظمة الاجتماعية ، بل انها ترى أن تطوير هذه القوانين أو الانظمة ، قد يكون له أثر عكسي نوعا ما ، بالنسبة لتطبيق هذه القوانين أو الانظمة ، قد يكون له أثر عكسي نوعا ما ، بالنسبة لتطبيق ذلك المنهج ، وان كانت ترى في الوقت نفسه ، أن هذا الاثر العكسي قد يصلح كأساس لحركة النشـــاط بصفة عامة والنشاط الاجتماعى ، والفكرى والشامل ، وكتعبــير

ضمنى غير صريح ، يظل كامنا في بؤرة اللاوعى ، على الاقل الى أن يتصدى لاظهاره أحد الفلاسفة ، فتظهر متأخرة في وقت لاحق لنشوئه ، وقد ينتهز الفرصة ليتسلل ـ الاثر العكسي ـ الى أفكار بعض المصلحين ، فيستخدمونه كأداة للاصلاح ، الا أنه على العموم لا يعتبر من ذلك النوع من الوعى المتفرد ، الذى يحبه الفلاسفة .

وقد يطفر الى الذهن بهـذه المناسبة آراء هيجل وأتباعه ، كأمثلة لهذه النظريات ، فيما يتضح منها ، موقف و . هـ . والش ، الذى يقترب على الاقل من هذا النمط (٨) الا أن ما يطلق عليه الآن أحيانا ، بالقاعدة الفعلية للمنفعة ، يجب أن يضم هنا الى هـذه القائمة ، وهى القاعدة التى تتطلب من الافراد أن يتجاوبوا مـع نظم المجتمع ، ولكنها ترى أن ذلك يقتضي أن تكون اثارة التغييـر على الصورة التى يراها المجتمع ، في ضوء ما يراه مطابقا أو غـير مطابق من الناحية السلوكية لاهدافه في الرخاء العام (بينما يرى هيجل أن تكون اثارة التغيير على الصورة التى تشكل الفكر العام ، متوائمة من الناحية السلوكية ، مع الحرية ، وتحقيق الذات) .

أما تعليم الاخلاق للشباب ، فهو يرتكز ـ من بعض الوجوه ـ وبشكل أساسي ، على التدريس ، وتقنين الاحكام الاخلاقية ، ضمن القوانين والانظمة الاجتماعية ، ولن نكون بحاجة الى تدرس المنهج بصورة صريحة ، نظرا لان الافراد ، لم يتعودوا الالتزام بالسير عليه في تصرفاتهم ، طالما انهم يجب أن يسترشدوا ، بالقوانين والانظمة القائمة ، وذلك فضلا عن الافراد ، الى جانب ما تقدم ولم يحصلوا على التدريب الكافي لاستخدام المنهج ، بالقدر الذى يمكنهم من نقد هذه القوانين والانظمة ، وتغييرها .. بل انهم ليسوا بحاجة الى تضييع الكثير من الوقت ، خارج الاطار المحـدد لاصلاح التعليم الاخلاقي ، على النحو الذى اقترح تنفيذه ، طالما أن ذلك هو محل اهتمام الفكر اجتماعى العام .

وعلى ذلك ، فان هذه النظريات الاخيرة ، تقترب شبها ، من الناحية العملية ، بالنظريات التى ترى ألا نفعل شيئا بصـــدد « الازمة الحاضرة » ‥ أو أن نركز جهدنا ـ أفضل من ذلك ـ على وضع النصوص الاجتماعية القائمة، باستثناء بعضها الذى يبصرنا بما قد يترتب من نتائج ، اذا توقفنا فعلا عن العمل ، بينما ترى نظريات أخرى ، انه لا بد من ثورة ، بمناسبة ما يطلق عليـــه ، بالتناقض في التاريخ ‥ ولكنني ـ كما قلت ـ سأفترض هنا لكى أبدأ ، أن مثل هذه الآراء على خطأ ٠

(٥)

وقد شاع مثل هذا النمط من النظريات في كل من الفلاســفتين البريطانية ، والامريكية ، في العصر الحاضر، ولكن بمفهوم منهجى، مع اتجاه واضح نحو الفردية ٠ ولعل أوفق مثل لذلك نراه في بعض أنواع لقواعد المنفعة المثالية ، وكان أوسعها انتشارا ، نظـــرية « ر٠ب٠ براندت » (٩) ترى أن المنهج ، يجب أن يكون الوســيلة التى تقرر القانون الاخلاقى ، والنظم الاخلاقية ، والتى يتعين على المجتمع وضعها لنفسه ، وأن يكون الحكم بصــواب أى تصرف ، متوقفا فقط ، على مدى مطابقته للاحكام الاخلاقية التى نص عليها في ذلك القانون أو هذه النظم ٠

ومع ذلك ، فهى ـ على خلاف النظرية لسابقة – تعطى للفرد مهمة استخدام المنهج ، ليقرر على هديه مجموعة القواعد المثالية للمجتمع (التعليم ، الجزاء الخ) وعلى أساس ما يفهمه من أن هذا هو ما وطد حياته ورؤيته فيها على مقتضاه ، في النطاق العملى (وليس بالتطبيق المباشر للمنهج على كل موقف على حدة) وأن ذلك هو ما يرى أن يفعله ، ليشارك في صنع القانون لمجتمعه ، الى أن يرى سببا لتعديله ، وبذلك يتضح الاثر لهذا الاسلوب الفردى

الواعى ، فيما يتبلور من هذه المشاركة ، من القواعد والمناهج ، وليس بالتقرير مباشرة ، انما يجب عليه أن يفعله .

وتعتنق هذه النظرة ـ مثل سابقتها ـ فترة الاخلاق الاجتماعية الوضعية ، كنقطة ارتكاز ، الا أنها لا توجه الفرد الى تكييف حياته وفق السائد منها ، أو حتى ليعيش على نهجها ، الى أن يمكنه أن يقنع بتغييرها (كما فعل سقراط في فكرته عن الكريتو) وانما تطلب منه بدلا من ذلك ، أن يبتكر أخلاقا اجتماعية وضعية ، مثالية ، وأن يتصرف وفقا لها ، بينما يعمل في الوقت نفسه ، على اقناع مجتمعه ، أو مجتمعها ، لكى يتبناها ، وتقرير مايجب وضعه من قرارات جزائية ، وفقا لها الخ ..

ونرى أن هذه النظرية ، من أهم النظريات التى استوعبت الافكار برؤيتها البعيدة ، للاخلاق لانها ترى بتلقائية عفوية ، أن الانسان يجب أن يتصرف ، وأن يقدر حكمه على تصرفه ، وفقا للقانون الاخلاقى ، باستخدامه للمنهج (مثل مبدأ المنفعة ، أو أى منهج آخر) الذى يرى فيه الصورة المثالية التى تصورها لمجتمعه .

ومن ذلك يتضح أن تعليم الاخلاق ، يتضمن وجهين :

أولهما : تعليم المنهج لكل الناس ، أو على الاقل ، لهؤلاء الذين يتبين أن لديهم الاستعداد للاستيعاب ، ولتشكل حالتهم ، وفق ما ينتهى بهم استيعابهم له .

والثانى : تعليم القانون الذى يضم القواعد الاخلاقية ، منظورا اليها باعتبارها القواعد المثالية من خلال استخدام المنهج ، فضلا عن الاستعداد للتصرف وفقا لها ، والاحساس بوخز الضمير لمخالفتها ومعارضة من يخالفونها الخ .

هذا .. الى أن ثمة آراء أخرى ، تحتاج ـ مع ذلك ـ الى بحث .. خاصة وأنها تتميز باختلاف نوعيتها ، وان كنا نرى ، انها

ـ هذه الآراء ـ تحتل وضعا وسيطا على مسطح الصورة التى عرضنا فيها للنظريات التى تكلمنا عنها من قبل ، بين هـــذه النظريات الاخيرة ، وبين نظريات أشد تطرفا (سبقت الاشارة اليها كذلك) .

وجميع هذه النظريات ، تعتبر المنهج ، منهجا للافراد ، لكنها تشترط أن تنبثق عن الاخلاق أحكام أقوى من القواعد العرضية ، وأن يكون تصرفنا في العادة ، وفقا لها ـ أى لهذه الاحـــكام ، الى حد ما ، على أنه ليس ثمة ضرورة لهذا التطابق بالنسبة للقـواعد العرضية ، مع ملاحظة أن الاحكام التى قد يتعين أن نتصرف وفقا لها عادة ، ليست بالضرورة هى الاحكام السائدة في المجتمع ، طالما كانت هى التى دعا اليها المنهج ، مع الارتباط بالحقائق المحيطـة بالتصـــــرف .

ويقضي بعض هذه النظريات ، بأن تأخذ الاحكام المذكورة ، شكل القواعد الاجتماعية ، بينما لا يرى البعض الآخــــر ، ذلك ، بحجة أن الاخلاق مسألة شخصية .. ويذهب البعض منهـــا الى القول بأن الفرد قد يرى أحيانا أن يطبق ، أو يضطر الى تطبيـق المنهج مباشرة ، ليقرر على ضوء ذلك ما يجب عليه أن يفعله .. ومع ذلك فانها ـ هذه النظريات ـ تتفق جميعها على أن للفـــرد أن يبنى حكمه على تصرفه ، ان كان صوابا ، أم خطأ ، بالرجـوع الى بعض مجموعات من الاحكام المتداخلة ، وأن يتصرف وفقا لمـا يهتدى اليه في ضـــوئها .

أما الوجوه التى اختلفت فيها هـــذه النظريات ، فتنحصر في الضرورة التى تقضي ، أو لا تقضي بتقنين هذه الاحكام ضمن الاخلاق الاجتماعية الوضعية ، وبخاصة في حالة ما اذا كان ثمـــة تصرف يوصف بأنه صائب ، اذا ـ واذا فقط ـ صدر وفقا لها ، كما اذا قلنا أنه صحيح ، في حين أنه غير صحيح والحكم .. انه فعلا غير صحيح

.. وهنا ينظر معظم المعارضين لهذه الآرء ، الى ذلك على انه يعتبر خرقا للاحكام التى تقول لنا ، ان الكذب خطأ .

وقد صورت احدى هذه النظريات ، أحسن تصوير في البحوث التى قدمها « ر.م.هار » على الرغم من أنها لم تكن بحاجة الى اعتبارها من نظريات المنفعة ، على النحو الذى يبدو أنه يميل الى اعتبارها كذلك فعلا (١٠) .

وكنتيجة لنهاية استدلال صعبة ، لن أحاول التعرض لها (ولست مقتنعا بها) ظن « هار » أن المنهج ، عبارة عن نوع من التبرير ، لاى تصرف يستند الى منفعة ، وانه تبرير يجد صداه في الاحكام الاخلاقية الخاصة (بل ، وطالما انها يجب أن تصاغ بصورة شمولية ، في مبادىء نوعية غير محدودة) حول ما يجب فعله في بعض المواقف ، كما أصر – فيما فهمت منه – على أن أى تصرف ، يعتبر صحيحا اذا – وفقط اذا – صدر على مقتضى ، التفكير في عمل نفعى صحيح ، سواء أكان مطابقا ، لاى حكم من أحكامنا الاخلاقية العادية ، أم لا .. وهذا هو موقفه أزاء مواقف أنصار قاعدة مذهب المنفعة من أمثال « برانت » ، والذى يتفق مع « هار » – فيما عدا ما تقدم – في أمور كثيرة ، وان كان يحتفظ – أى « هار » – بأسبابه الخاصة ، كتلك التى أشرنا اليها من قبل ، بالنسبة لاقتناعه بأن الاخلاق ، لا يمكن أن تكون موضوعا لاية محاولة ، يراد منها تطبيق المنهج بصورة مباشرة ، والاولى أن نتجه بمحاولتنا ، الى تعميم ، وتعليم ، وتعيين مجموعة من المثل ذات نوعيات خاصة ، مما اعتدنا أن نعتبرها ، من أصول الاخلاق .

هذا الى أننا يجب ، ببساطة أن نعايش هذه الاحكام الاخلاقية ، بصورة اعتيادية ، بدلا من محاولة تطبيق المنهج ، وذلك على الرغم من أنه قد تتاح لنا فرص ، تغرى باقتناعه ، كما اذا عرضت لنا ، مثلا ، مواقف جديدة ، أو متعارضة ، حيث نقتسي منا عندئذ ،

أن نستوعب المنهج ، وأن ننهض لاستخدامه ، ثم ان هنهاك مجموعة من الاحكام ، قد لا تتوافق ، مع الاحكام السائدة ، ومع ذلك فلا بد أن نصوغها في الشكل الاجتماعى ، بما يتضمنه من النصوص الجزائية ، في القانون الاخلاقى ، وذلك على الاقل ، الى المدى الذى تدعو اليه الضرورة ، طالما كنا متفقين حول الاحكام التى يجب أن يتضمنها •

ومع ذلك فلا بد من أن يكون اختيار هذه الاحكام ، متجاوبا مع ما يقتضيه المنهج ، بحيث يكون له ـ كما يفعل « هار » ـ ما يبرره من التصرف النفعى (وليس القاعدة النفعية) طالما انها ـ أى الاحكام ـ التى ستظفر بالموافقة العامة ، في حياتنا ، سترشدنا الى أقرب الضوابط الممكنة للتفكير في العمل النفعى الصحيح ، خاصة وأن أى تصرف لا يكون صائبا ، الا اذا ـ وفقط اذا ـ كان المنهج يقضي به ، في ضوء مثل هذا التفكير •

وعلى الرغم مما في هذا الرأى من التطرف ، فانه يعتبر من الآراء التى تدعو الى أن تقنين الاخلاق في اطار الاخلاق الاجتماعية الوضعية ، وليس باعتبارها ، مجرد مسألة شخصية وليس ـ على الاقل ـ بالحالة التى عليها الناس الآن ، لانها تثير ـ كما يرى « هار » ـ نوعا من « الحياة الفكرية المزدوجة » أو مستويين من التفكير الاخلاقى :

* المستوى الاول من التفكير ، يكون متهيئا لتقبل تطبيق القواعد التى تعلمناها ، أو علمناها لانفسنا ، الشعور بوخز الضمير ، عندما نخالفها الخ ••

* والمستوى الثانى من التفكير ، ويدعو الى استخدام المنهج مباشرة (مع أنه أمر متصور) ، أن يكون استخدامه لاختيار ، وتجربة وتعديل القواعد ، في الحالات التى لم يكن لدى الشخص أية قواعد بعد ، أو في « ساعة الصفر » حين يكون لديه الوقت ، والمعرفة

اللازمة كعامل مؤثر ، ولم يكن واقعا تحت ضغط ، أو خطر خداع النفس ، حيث تتحدد مهمة تعاليم الاخلاق ، وفقا لهذا الرأى في اعداد وتهيئة الشخص – أو أى شخص يكون كفؤا لذلك – ليمارس مثل هذه الحياة الاخلاقية المزدوجة ٠

ومنذ وقت غير بعيد ، وضع « ج٠ج٠وارنوك » تصورا مختلفا جدا للاخلاق : تضمنه رأيه التقدمى ، وان لم يكن في اطار الفكر المنهجى ، وبمقتضى هذا الرأى لا يحكم فقط بصواب التصرف اذا جاء وفقا لبعض الاحكام الاخلاقية ، قياسا على قواعد مذهب الفلسفة ، وانما يجب كذلك ، أن يكون مطابقا لهذه الاحكام جميعا ، وقياسا – أيضا – على قاعدة مذهب المنفعة ، يجب أن يستند في تبريره الى المنهج ، مراعاة لما تقتضيه الحاجة – فيما يراه وارنوك – للعمل على « اعلاء مستوى الضمير الانسانى » ٠٠ ويرفض هذا الرأى ، فكرة تقنين الاخلاق ، في شكل قانون اجتماعى وضعى ، يضم قواعد تحميها نصوص جزائية الخ ٠٠ وانما يرى في مثل هذه القواعد ، أن تكون بمثابة أحكام أخلاقية وسيطة لا بوصفها قواعد شبه قانونية ، بل بوصفها ، وجهات نظر ، أو مبادىء ، وبشرط ألا تجرى مجرى القاعد العرضية أو العفوية ٠

وبهذا المعنى تعتبر الاخلاق ، في التصور المذكور ، مسألة شخصية ، قوامها ، قبول مبدأ أو مبدأين (ويرى « وارنوك » أنها أربعة) والتصرف وفقا له ، أولهما ٠٠ والتى تنشأ بمقتضى عملية قياسية ، وفقا لقاعدة مذهب المنفعة ، وليس – كما يقول «هار» – وفقا التصرف نفعى ٠

فتعاليم الاخلاق ، اذن أن يثير مسألة استخدام قواعد جزائية اجتماعية ، وانما يتطلب التركز على الاهتمام بالتسامى بالنوازع البشرية (وأيا كان المنهج الذى نتصوره ، شيء من تعلم استخدام بعض الاحكام الاخلاقية التى يعتقد أنها تتطابق مع المنهج ، والتى يؤمل في أن تجد ما يبررها بمقتضاه فعلا ٠٠ وفي نطاق هذا الرأى

يمكن تصور الاخلاق والتعليم الاخلاقى ، بمفهوم الحرية ومايفترض أن تحققه من التسامى بالنوازع البشرية (أيا كانت) ٠

ولكن المتطرفين ، سيعترضون على هذا الرأى – شأنهم مع قاعدة مذهب المنفعة – ، بمقولة أنه سينتهى الى ما يشبه «عبادة القاعدة » أو بعبارة أخرى ، « عبادة الاحكام الاخلاقية » ، طالما كان تقريرها يرجع فيه الى بعض الاحكام الاخلاقية ، بدلا من الرجوع الى تطبيق المنهج مباشرة ، على الحالة الخاصة ٠ ومع ذلك فان هذا هو ما يبدو لى ، أنه الصورة الاقرب الى الكمال ، فيما نأمل أن تكون عليه الاخلاق ، بينما أشك في رؤية «واروك» في هذا الصدد، ذلك ان ما يحيرى أن قال أن الاخلاق الحقيقية ، والتعليم الاخلاقى (في الوقت الذى لا تقنن ضمن نظام اجتماعى وضعى) يجب أن تشتمل على قواعد منهجية ذات صفة اجتماعية رادعة ، وربما مع بعض أنواع أخرى من المثل ، أو « القيم » التى تتمثل في بعض حقائق حول الطبيعة البشرية على نحو ما ذكر من قبل ٠٠ ولهذا ٠٠ اعتقد أننا يجب أن نختار – عملا – بين أمرين : اما أن نأخذ بوجهة نظر « برانت » ، وأما نأخذ بوجهة نظر « هار » بغض النظر عن اختلاف آرائهما حول المنفعة ٠

(٦)

ناقشنا بصورة وافية ، أنماطا بحتة لعدد من النظريات حول المنهج : وتطبيقه ، ومع ذلك فقد يتأتى أن نربط بينها بطرق مختلفة ، وأن يكون لهذا الربط من الفعالية ، أقوى مما للنظريات المجردة ، وقد وضع منذ سنوات ، كل من م ٠ ل ٠ ا ٠ هارت ، و « ب ٠ ف ٠ ستراوسون » ، و « ج ٠ ا ٠ أرمسون » (٦٢) نظرية للربط ، تعتبر الاخلاق بموجبها أو يجب أن تعتبر ، مسألة اجتماعية ، وصعبة في جانب منها ، ومسألة مثاليات شخصية ، أو وجهات نظر أخلاقية ، أو مبادىء ، في جانبها الآخر وكل جانب : يقتضي في

نظرهم ، نضع أحكام وسيطة ، ولكنها ليست قواعد عارضة ، كما لا يعتقد أن تكون أحكاما متطرفة في جانب ، أو ميدانية في جانبها الآخر .

وكان من أقوى نظريات الربط التى توقفت على مدى واسع ، نظرية « جون رولز » و « د٠ا٠ج٠ريتشارد » (١٣) وتتبنى نوعا من التعاقد الفكرى (ويفترض أنه التعاقد الاجتماعى) وهى فكرة نابعة من « الوضع الاصلى » ومن ثم فهى نابعـة من المنهج ، ونرى أن استخدام المنهج يجب أن يهدف الى تقرير مبـادىء ، وليس لبيان ما هو صواب ، وما هو خطأ ، في كل موقف من المواقف الخاصة (والذى يفضل أن يحال بشأنها على المبادىء) وان يهدف أيضا الى تقرير أى المبادىء ، ان كانت للافراد ، أو للانظمة ، كمبدأ المنفعة مثلا ، وهل نختاره في ضوء التعاقد الفكرى ، كمبدأ أفراد ، أو كمبدأ أنظمة ٠٠ الا أن المعارضين لهذه النظرية ، يحتجون بأن ذلك لا يحدث في الواقع ، وبأنهم يرون في منهجهم ، صورة بديلة لمذهب المنفعة ، الذى أقره الفلاسفة المعاصرون على أوسع نطاق .

وعلى أية حال ، فهم يصرون على أن التصرف الصحيح ، هو التصرف الذى يتفق مع المبادىء ، التى يتفق عليهـا المتعاقدون اجتماعيا ، وفقا « للوضع الاصلى » ٠٠ وهم يزعمون أيضا – وان كنت غير متأكدا من ذلك – بأنهم سيعملون على وضع تقنين للاخلاق الاجتماعية الوضعية ، أو على الاقل فباستطاعتهم ، أن يحتجوا بأن ذلك يعتبر أحد الانظمة التى يجوز لهم – أى المتعاقدين – أن يخططوا لها ، أو يعملوا على تقنين المبادىء بمجرد أن يقع عليها اختيارهم ، أو على غيرها من القواعد المماثلة ،فيضمنونها الاخلاق الاجتماعية . ويدعمونها بالنصوص الجزائية ، من داخلها ، ومن خارجها على السواء .

فاذا كان ذلك ٠٠ فلا بد أن توضع الاخلاق الاجتماعية الوضعية

ضـمن خطة تعليم الاخلاق ، والا ٠٠ اذا لم يتحقق ذلك فان تعليـم الاخلاق يجب على أية حال أن يتضمن

(أ) أن تكون الخطة من خلال الرجوع الى « وضـع أصلى » معين ، واختيار الاحكام الاخلاقية على أساس هذا الوضع ٠

(ب) تعليم بعض الاحكام الاخلاقية ، على مقتضى ما أمكن اختياره ، وفقا لذلك الوضع ٠

(جـ) تهيئة الاستعداد المطلوب ، لتحـــريك الباعث لدى الشخص ، لكى يتقبل الحياة وفقا لها ٠٠ كأن نعمق لديه الشعور بالعـدالة مثـلا ٠

وفي رأينا ، أن الخط الذى يجب أن نترسمه ، لوضـــع تقنين للاخلاق الاجتماعية الوضـعية ، يمكن أن يبدأ من نظـرة لا ترتبط بالمنفعة ، وبهذه الخلاصة ، أكون قد حددت وجهة نظرى بكل دقة ، في النظريات الحديثة في الاخلاق ، والمثل الاخلاقية ، واســتهدفت من ذلك ، أن أعرضها ، كصور بديلة علنا ، نجد فيها ، الاجابة على السؤال عما يجب أن نفعله في الوضع الحالى بصدد المثل الاخلاقية ، أو بالاحرى ، وفقا للرأى الذى اقترحته ، بأن نعيد توجيه فلسفتنا الاخلاقية ، بحيث تطرح أمامنا بدائل ، تساعدنا في اعادة وضــع تصور جديد عن تعليم الاخلاق في المجتمع ، خاصة بعد أن أوضحت — على الاقل — بأن الفلسفة الاخلاقية ، البريطانية ، والامريكية ، لديها الكثير مما يقال حول الامور الهامة والبناءة ، من هذه الناحية ٠

وربما كان هناك الكثير ، مما يجب أن نقوله ٠٠ ازاء النظريات المختلفة الكثيرة ، التى ابتكرها الفلاسفة ، مما يستوجب أن نختار بينها ، ولكن ٠٠ كيف ؟ ٠٠ ومع ذلك فقد حاولت أن أضع أساسا قد يوضح الاتجاه نحو الاختيار ، الا أننى بكل تأكد ، لم أبلغ من مناقشتى الى الميل نحو هذا المنهج أو ذاك ، أو نحو أى نظرية من النظريات التى عرضت لها ٠

ومع ذلك فهناك قدر كبير من الاتفاق بين فلاسفة الاخـــلاق المحدثين ، حول الامور التى تناولتها أزاء ما يوجد – على حد قول « هار » – من متشابهات شـكلية ، متقاربة ، بين بعض المناهج ، بينما توجد – كما قال هو أيضا – اختلافات ظاهرة ، من حيث مادتها (بعضها مثلا ، تصرفات أو أعمال نفعية وبعضها ، قواعد نفعية ، وبعضها غير نفعى) ، ثم ان هناك قدر عظيم من الاتفاق حول عمل المثل الاخلاقية ، أو على الاقل بين هؤلاء الذين يجعلون للاحـــكام الاخلاقية دورا رئيسيا ، عدا الدور الذى تؤديه القواعد العرصية ، سواء أكانوا ممن يوافقون على فكرة تقنين الاخــلاق الاجتماعية الوضعية ، أم ممن لا يوافقون عليهـــ ، وحتى بين الذين تختلف نظرياتهم الاساسية ، فيما بينهم ٠

وصحيح أن هناك وجهات نظر ، أسفر فحصها ، عن اختلاف مضامينها ، فيما يتعلق بشكل التعليم الاخلاقى ، ان لم يـكن ، أيضا فى مضمونه ، ومع ذلك فلو أن فلاسفة الاخلاق ، ركزوا انتباههم على تعاليم الاخلاق ، حتى بالنسبة للشكل ، فسيصلون حتما الى اتفاق كاف ، للعمل على أساس سليم فى هذا الصدد ٠

وعند هذه النقطة ، تعود بى ذاكرتى الى السـؤال القديم ، الذى سأله مينو ، لافلاطون ٠٠ لنفرض أن الفضيلة (مع استيعاب المثل الاخلاقية ، وتكريسها) ليست نابعة من الذات ، فهى اما أن تأتى كمسألة حظ ، أو تأتى هبة من الله ٠٠ أو هل يمكن أن نتبناها من خلال برنامج ناجح للتعليم ؟ وأحسن جواب على ذلك ، هو اننا تحتاج الى ما كان أفلاطون ، وسقراط ، يبحثان عنه وقتذاك ٠ ٠ وهو نظرية للتعليم الاخلاقى ، وان الشيء الوحيـــد الذى نفعله أن حصلنا على هذه النظرية : أن نحققها ثم ننظر لنرى ما سـيكون من آثرها ٠

وكان سقراط قد أوضح بجلاء – قدر ما أمكنه معرفته – أن الفضيلة لا يمكن أن تعلم ، ولكنه لم يفعل شيئا ، يقدم به الدليـــل على

أننا لو سعينا الى مثل هذه المحاولة ، سنفشل ؛ خاصة وأنه مما لا شك فيه – طبعا – أن الوصول الى نظرية كاملة للتعليم الاخلاقى ، ليس شيئا هينا ، حتى يمكن للفلاسفة أن يحققوه وحدهم ، اذ لا مفر من أن يشترك معهم ، علماء النفس ، والاجتماع ، والمعلمون ليسهم كل بدوره .. وعندئذ ، سيكون بمقدور الفلاسفة أن يقدموا مساعدتهم من طريق هام ، ولو بدراسة التطورات النظرية ، في هذا المجال ، وتقسيم النظريات العديدة ، التى أشرنا اليها .

فهل يمكن أن نتوصل الى وضع برنامج سليم ، اذا ما توفرت لدينا النظرية المطلوبة ؟ لقد اعتقد أفلاطون (في وقت لاحق) أنه يمكن التوصل الى هذا البرنامج ، ولكن فقط ، اذا أصبح الفلاسفة حكاما ، أو تحول الحكام الى فلاسفة .. وربما كان يكفى بالنسبة لنا ، أن نكون معلمين ومربين على أفضل مستوى من الكفاءة .. وسيكون ذلك كافيا ، على الاقل ، اذا أبدت كل طوائف المجتمع استعدادها بصدق ، لكى تفعل شيئا ، كالذى قاله « بروتاجوراس » ردا على سقراط في حوار آخر لهما :

« كل انسان مستعد أن يعلم اى شخص ، العدالة ، والقوانين .. وكل الاشخاص ، معلمون للفضيلة ، كل بقدر استطاعته .. وحين تسألنى (١٤) ... أين هم المعلمون ؟ عليك أن تسأل أيضا ... ومن الذى علم الاغريق ؟

فمن الضرورى ، والمحتمل أيضا ، أنه يكفى أن يتحول المجتمع نفسه ، الى مجتمع معلم ، وفقا لنظرية أخلاقية مقبولة .. فهل يتحقق لنا ذلك بالحظ ، أو بفضل من الله ؟

الهـــــوامش

١ ـ أنظر ويليام ك٠فرانكينا « الفلسفة الاخلاقية في نصف قرن » مجلة الفلسفة (١٩٥١) ٠

٢ ـ ر٠م٠هار « قيمة التعليم في مجتمع التعدد » ـ فلســـفة التعليم في بريطانيا العظمى ١٩٧٦ ٠

٣ ـ أنظر د٠ز٠ فيليبس ، و ، هـ٠١٠ مونس تجارب أخـــلاقية (نيويورك سكوكن للكتب ١٩٧٠) ، ر٠و٠ بيرد زمور ـ التحليــــل الاخلاقى (لندن كيجان بول ١٩٦٩) ٠

٤ ـ م٠ أوكشوط ، المذهب الفكرى في السياسة (لندن ماتون وشركاه ١٩٦٢) ٠

٥ ـ ج٠ فايتشر ، موقف الفلسفة الاخلاقية (فيلاديلفيا ـ صحافة ويستمنستر ١٩٦٩) ٠

٦ ـ في رأى سابق قريب من هذا ، أنظر ادم سميث ، نظـــرية الاحاسيس الاخلاقية ـ ١٩٥٩ جـ ٣ فصل ٢ و ٣

٧ ـ في الرأى المتطرف عن الصواب والخطأ ، في موقف خاص ، فانه يتقرر بمعرفة الفرد بالاستخدام المباشر للمنهج (وهو نفسه نوع من الاحكام الاخلاقية) مثال ذلك ، مبدأ المنفعة ، وليس هكذا الرأى المقابل فالصواب أو الخطأ يتقرر على الاقل أحيانا ، بالاحالة على الاحكام الاخلاقية ، من نوعية محددة ، أقوى من القـــواعد المرضية ، وانما يتقرر باستخدام المنهج ٠

٨ ـ أنظر و ٠ هـ ٠ والش ـ الفلسفة الاخـــلاقية عند هيجل ـ نيويورك صحافة سانت مارتن ١٩٦٩ ولمقتضي البحث الحالى ذكرت الماركسيس ، ضمن أتباع هيجل ، مثل والش ٠

٩ ـ أنظر على سبيل المثال ر٠ب٠براندت نحو شكل حقيقى لمذهب المنفعة ، في الاخلاق ولغة السلوك ـ طبعة هـ ٠ ن ٠ كاستاندا و ج ٠ ناخنيكيان (ديترويت ـ جامعة واين ستيت ١٩٦٣) ٠

١٠ ـ أنظر بصفة خاصة ر٠م٠هار « المبـــادىء » المجتمـــع الأرسطى (٧٢ ـ ٧٣) ونظرية الفلسفة الاخلاقية ومذهب المنفعة في الفلسفة البريطانية المعاصرة ، السلسلة الرابعة (لنـــدن ـ الن واونوين ١٩٧٦) ٠

١١ ـ انظر موضوع الاخلاق (لندن ديتويا وشركاه ١٩٧٢) ٠

١٢ ـ أنظر هـ٠ا٠هارت ـ نظرية القانون ؛ أكسفوردكلاريندون ١٩٦١) ، ب٠ف٠سترواسن ، الاخلاق الاجتماعية والمثالية الفـردية الفلسفة ٣٦ (١٩٦٢) ـ ج٠ا٠اورمسون « القديسون والابطال » ٠

مقالات في الفلسفة الاخلاقية ، الناشر ا٠ا٠ميلدن ـ جامعـــة سياتل بواشنجطون ١٩٥٨ ٠

١٣ ـ أنظـــر جـــون رولز ـ نظرية العـــدالة (كمبردج ، ماساشوستس ، جامعة هارفارد ١٩٧١ ، و د٠ أ٠ ريتشاردز نظرية في بواعث التصرفات (أوكسفورد ـ كلارندون ١٩٧١) ٠

١٤ ـ أفلاطون ، بروتاجوراس ٠

الفلسفة الأخلاقية

في الاحتفال بذكرى مئتي عام

تعليقـــــات
حـــول فلسفة فرانكبنا والمثل الاخلاقية

بقـــــلم
ابراهام ايديل

أستاذ باحث للفلسفة ، بجامعة بنسلفانيا ، بفيلادلفيا ، وأستاذ زائر ممتاز للفلسفة بجامعة سيتى بنيويورك ،تلقى تعليمه في ماك جيل ، واكسوفورد وكولومبيا وقام بتدريس الفلسفة بكليـــة سيتى بنيويورك (١٩٣١ ـ ١٩٧٣) ومؤلف « الاحـــكام الفلســـفية الاخلاقية والعلم » و « هيكل الفلسفة الاخــــلاقية » و « المنهج في نظرية الفلسفة الاخلاقة » و « أرسطو ـ تحليل أفكاره في العـــلم الاجتماعى » ، وغيرها ٠٠ كما شـارك في تأليف « الانثروبولوجى ، والفلسفة الاخلاقية » و « مطلب الفهم الاخلاقى » ٠

بينما كان الاحساس ، بين فلاسـفة الاخلاق ، يتصـاعد بالنقد الذاتي ، جاء الاحتفال بالذكرى المئتين ، بمثابة مناسبة ، يمكن أن تتوضح فيها الصورة حول التساؤل عن المدى الذي تتشعب اليه الطرق للعمل فيما يجب أن نتهيأ له في اطار الفلسفة الاخلاقية ، لكى تحقق المهام التى تفرضها الظواهر الاخـلاقية ، في الوقت الحـاضر •

والسؤال له ما يبرره ، وذلك لما يفترض غالبا ، في الفلسفات الاخلاقية ، أن تنهض الى غايتها المستهدفة ، للوصول الى قـرار بصدد أية مشكلة أخلاقية •

ويقتضي طرح المسألة ، في اطار تعليقنا على بحث فرانكينا ، أن يكون لهذه المهمة ، غاية مزدوجة ، فهو من ناحية يقول لنـا في بداية بحثه ، أنه كان في منتصف القرن ، مكلفا بتحديد الموقع الذى وقفت عنده الفلسفة الاخلاقية ، والاطار الذى تحددت فيه مهادها ، وكان ذلك كفيلا بذاته ، لكى يفتح أمام الفلاسفة ، الطريق للانطلاق في اتجاه متخصص جدا •

ثم هو ، من ناحية أخرى ، حين طرح علينا سـؤال عن أين نقف الآن ؟ •• قدم لنا دراسة قيمة ، لبعض الانماط المجـردة ، أو الهياكل التى ضمنتها النظرية الاخلاقية الحـديثة ، فيما يتعلق بالتعليم الاخلاقى ، وبذلك وضعنا أمام سؤال ملح : حول ما يمكن لنا عمله لعلاج مشاعر الاحباط ، التى أخذت تنتشر ، بصـورة واضحة ، في هـذا العصر •

هكذا •• هو اذن •• يدعونا أساسا الى البحث عن الهيـاكل النظرية في الاخلاق ، والى تقويمها ، باعتبار أن ذلك ، هو المهمة الاولى التى يجب أن نبدأ بها ، بحث المشكلة الاخلاقية في هـذه الايام وليس ثمة تفويض ا أوضح من ذلك ، في صـدد الاتجاهين

النظرى والعملى ، الامر الذى يدفعنا الى التساؤل - حيث لا مفر لنا من السؤال - ما هو المدخل الملائم الذى يرشدنا ، أولا : الى تحديد البناء الشكلى ، واستخدامه ، ثانيا ، في التعليم الاخلاقى ، وبحيث نتوسم فيه - ثالثا - أن يبلغ بنا الى نتيجة ، يتحقق بها الارتفاع بمستوى الاخلاق •

أما تناول المدخل للابنية الصورية ، فذلك واضح بصورة كافية ، وذلك أن « فرانكينا » يتحدث عن المنهج ويرمز له بالحرف (م) وعن وجهةالنظر الاخلاقيةويرمز لها بالحروف (و ن خ) وعن الوضع الاصلى ، ويرمز له بالحرفين (و ا) بالمعنىالذىيستخدمها به « رولز » ويرى أن ثمة قواعد عامة (أحكام أخلاقية) من نوع ثانوى ، تتوسط بين القواعد العليا ، وبين الحالةالخاصة•ويفترض ضمنا من هذا التحليل المنهجى : أن لملامح البناء ، ذاتيتها المستقلة ، بالمعنى الكامل ، بل وأكثر أهمية ، لدرجة أننا نفسر ما نختاره منها ، على أى وجه ، وبصورة مستقلة لاستخدامه في صنع القرارات الاخلاقية ، أو في وضع الاساس للاخلاق الاجتماعية الوضعية •

وكانت فكرة البنية ، قد فرضت على الاخلاق ، في منتصف القرن : على أثر التمييز الحاد بين « ما وراء الفلسفة الاخلاقية » وبين الفلسفة الاخلاقية ، بنصها ، ومادتها ، وكأنما كان ينتقض مثل هذه الاعتبارات النظرية ، للفلسفة الاخلاقية ، أى مضمون الغاية الانسانية ، سواء في تفصيلاتها الداخلية ، أو بالنسبة لنطاقها الخارجى ، وكما لو كان من المتصور امكان تقريرها فقط ، على الاسس المنطقية ، والاصطلاحية البحتة • ولم يكن ذلك بطبيعة الحال ، بدون سند من التاريخ القديم للفلسفة المعاصرة ، ذلك أن الفلسفة الكانطية التى وضعت المقولات ، كشروطضرورية ، للتجربة فرضت (كبديهيات تنطبق على كل التجارب) نظرية

وضعية ، لحقائق تحليلية ، قصد بها شكلية ، ثم ما تبع ذلك من الفصل الحاد – من ناحية التحليل المنطقى ، والرياضي – بين المناهج البحتة ، أو غير المفسرة ، وبين تفسيراتها أو تطبيقاتها (نتيجة لتطور المتغيرات الهاندسية) بل وحتى الطريق الذى تعالج به لغة التحليل العادية برغم معارضتها للصياغة الصورية ، باعتبار أن لها مجالها الاصطلاحى المنغلق على نفسه ، والذى تستخرج منه الابنية ، باقتناص الامثلة والصور المضادة ، ويمكن أن نسمى ذلك بالفكرة المهيمنة للبينة ، لا لانها سيطرت على الفلسفة الاخلاقية السائدة ، في العشريات القليلة الماضية ، ولكن لان اية علاقة أو ارتباط بمضمون الظاهرة الاخلاقية الثابتة ، (مثلما يستمد اللورد ، سلطاته بالميراث ، أو باجراءات يقوم بها أقرانه) .

على أن ثمة طريقة مختلفة جدا ، لتصور البنية ، مرتبط بالكامل ، بمضمونها ، وهى فكرة « وظيفية » أساسها أن البنية ليست من خامة أو نسيج مختلف ، وانما هى تعتبر ببساطة جزءا من المضمون ، وقد حدد له دور قيادى يقوم به لغرض محدد . مثل بعض الاشخاص الذين ينتخبون ، ليقوموا بوظيفة سياسية محددة ، وقد يتولاها بدلا منهم ، آخرون ، وعلى آية حال ، فان قوام الهيكل البنائى ، يرتبط بنجاحه في أداء وظيفته ، فهذه الفكرة « الوظيفية » للبنية ، تقوم على أساس أن ما تؤديه البنية يؤيد المضمون ، في ارتباط وثيق بينهما في الاداء .

وعلى كل حال فان لكل مجال أن يحدد لنفسه ، مدى المسافة التى تفصل بين الشكل والمضمون لكى يتفادى خطر تباعد الصلة بينهما أو تقاربها الشديد – وقد كان أرسطو أول من انتقد محاولة صبغ الفلسفة الاخلاقية ، بالصبغة الرياضية ، بينما حاول أن يربط – بدلا من ذلك – بينها وبين العلوم البيولوجية والسيكولوجية ، والانظمة الاجتماعية ، وربما لم يكن لنفس هذا الانتقاد ، أى محل

بالنسبة لما يرتقب أن تحققه النظريات الحيوية ، السائدة في اللغة ، والمنطق .

فالفكرة الغالبية ، في الابنبية ، في الفلسفة الاخلاقية ، أنها تتكشف عن صعوبات حين نتناولها بالتحليل ، فمثلا كيف نختار بين نوعياتها المختلفة ؟ ثم ان اختيار البنية ، يبدو سواء من وجهة نظرنا ، أو من وجهة نظر « فرانكينا » أنه يعتمد على التفضيل الاختياري ، كما لو كان علينا أن نلجأ الى قائمة فرانكينا من النماذج ، ونختار من بينها ، فاذا ما حدث ، ووجدنا سببا معينا ، في غياب الاحكام أو الضوابط ، مثلا ، ففي هذه الحالة ، ينفتح الطريق للانتهازية ، وتفضيل المصلحة الشخصية ، والتي يميل اليها الناس بغرائزهم ، من الناحية السيكولوجية .

لكننا اذ كنا نستطيع أن نلجأ الى الحقيقة السيكولوجية ، لتساعدنا في اختيار الهيكل البنائي ، فلماذا لا نلجأ الى الحقيقة الاجتماعية (حيث قد يتأتى أن تثير بعض الاشكال نوعا من الصراع . أو جموحا نحو الانانية ، أو نوعا من التهويمات الاجتماعية) أو .. لماذا لا نلجأ الى الحقيقة التاريخية (حيث تثير بعض الاشكال ، مشاكل تتعلق بالشرعية) وهكذا ؟

ذلك أن اختيار البناء ، يصبح مرتبطا كنتيجة لسلسلة كاملة للظاهرة الاخلاقية ، والمشاكل الاجتماعية والاخلاقية ، كما يصبح استقلاله ، نسبيا فقط ، وقابلا للتغيير ، وهناك نتيجة مماثلة يمكن أن نستخلصها مما يقع من اختلافات أخلاقية عميقة ، من خلال البناء الهيكلي نفسه ، على غرار ما يقع من اختلافات بين الهياكل البنائية ، وعلى سبيل المثال فقد كان لكل من بسائي المنفعة ، والحقوق الطبيعية ، تفسيرات محافظة أو ثورية ، وكانت الاختلافات بالنسبة للاول ترتبط بدروس التاريخ المختلفة ، وبالطبيعة البشرية والتطورات البشرية الاجتماعية ، بينما كان

ارتباط البناء الثاني بالخلاف حول ما اذا كانت الحقوق المطالب بها ، في اساسها ، تتفق أو تتعارض مع مجموعة الحقوق القائمة.

وعلى هذا ، قد يبدو من المستحب أن ينظر الى الاشكال البنائية ذاتها ، من خلال الدور الذي يجب أن تقوم به ازاء المطالب الخاصة بالمضمون والصياغة ، والحاجات الاجتماعية ، والمشاكل التاريخية ، بحيث لو روعى ذلك ، لما أصبح للتمييز الحاد بين « ما وراء الفلسفة الاخلاقة » وبين المادة الاخلاقية ونصوصها ، أي وجه من ناحية الشكل ، وما يكتنفه من التضليل ، في الوقت الذي ما يلبث فلاسفة الاخلاق - بسبب سرعة التغيير في حياتنا - أن يندوا ، عما تفتضيه مواجهة المشاكل الاخلاقية .. وها نحن - فيما يتعلق بنا - ، نراهم ينجرفون في غمار المشاكل الاخلاقية البيولوجية ، والقانونية ، وغيرها ، وبينما هم يقومون بعمل رائع ، بتحديد صور التمايز ، اذا بهم لا يهتمون بالبحث عن مدخل نظري ، يمكنهم من الربط الكامل بين هذه المشاكل الجديدة ، ولا هم يريدون الاستعانة بذخائر الماضي ، في صدد أفكارهم النظرية .

ولست اقصد ، الى القول بأن التمييز بين « ما وراء الاخلاق » وبين الاخلاق ذاتها ، كان مجرد خطأ ، بالمعنى الذي عناه « بريتشارد » حين صدر مقالا شهيرا له بعنوان « هل تقوم الفلسفة الاخلاقية على خطأ ؟ » ... ذلك أن القول بأن - أي التمييز - كان خطأ ، بمعنى أن ثمة زيفا في المنطق ، أو غلطا ، أدى اليه أحد العوامل المعروفة سلفا . والاصح أن ينظر اليه كمحاولة لوضع برنامج للفلسفة الاخلاقية . قصد به أن يكون وسيلة للتعامل مع الاخلاق ، لكنه - بدلا من ذلك - عرض على أنه حقيقة منطقية واضحة ، تبلورت حتى أصبحت قاعدة فقهية .

والرأي عندي ، اننا - وبعد أن مضي أكثر من ثلاثين عاما في بحث هذا الامر - يجب أن نعترف أن البرنامج قد فشل ، وأن نحاول

وضع برنامج آخر ، وعلى أن يخضع البرنامج الجديد ، للتقويم ، لا بوصفه حقيقة فقهية مسلمة ، وانما بوصفه اقتراحا مطروحا ، لوضع فلسفة أخلاقية ، تتميز بمزيد من القناعة ، بالتعامل مع المشاكل التى تطرحها الاخلاق ، بعيدا عن لجج المحاجة ، بينما تدعو الحاجة - بدلا من ذلك - الى ترقب ما ترشدنا اليه التجربة التى نتصدى لها •

وعلى قدر ما يتحقق لنا من النجاح سيكون الحكم على الاشكال البنائية للاخلاق ، والتى ستستقر - بطبيعة الحال - في حياتنا الاجتماعية والاخلاقية • هذا ويميل « فرانكينا » الى وصف الحياة الاخلاقية بالانحطاط ، واللاأخلاقية ، وعدم المبالاة بالاخلاق في العمل ، وبعدم الوثوق ، وبالنسبية ، وتغليب الاغراض الشخصية ، والتشكيك ، وربما كانت هذه النظرة ، مشوبة ، بما كان من الصور المنهجية الماضية ، والتى كانت هى بذاتها من أسباب التحول • ثم اننا لو دققنا النظر في الجهود التى تبذل حاليا ، والآمال المعقودة عليها ، لاتضحت لنا ، بنظرة أخرى غير تلك النظرة المتشائمة ، تتسم بالحيوية والتفاؤل ، ولا تنطوى على حلول واجابات لمشاكل الماضي فحسب ، بل وتتصدى أيضا للمشاكل الجديدة •

فلقد كانت هناك ، ردة ثقافية ، في عام ١٩٦٠ ، اهتزت لها الانماط السائدة ، من أساسها ، عن الخير ، وضعت ، الحب ، والضمير في مواجهة واحدة ضد أعمال التطهير المعقدة متعجلة النجاح - والادانة ، في المدى القصير •

ففى نظرية العدالة ، كانت هناك أفكار جديدة عن المساواة ، واعادة توزيع الموارد ليس من منطلق ، الرغبة في الاحسان ، وانما من منطلق الاعتراض أساسا على على الافكار التقليدية ، السائدة حول الجدارة والاستحقاق (وكانت حجة « رولز » ، أن المزايا

الطبيعية ، لا تشكل بذاتها ، أساسا للهبة في أشكالها المختلفة ، يمكن أن نستبين منه ، المدى الذى بلغته كنظرية) .

وقد أمكن تصوير المشاكل الجديدة ، جيدا في اطار الاخلاق البيولوجية . حيث كان للربط بين التطور التكنى ، وبين القوى التى استجدت ، نتيجة لتعاظم المعرفة ، وتطور التكنولوجيا ، أثره الواضح كل الوضوح ، فضلا عن المشاكل الجديدة التى نشأت ، بسبب التغيرات الجذرية ، التى طرأت على حياتنا في العالم ، والامكانات التى نجمت عنها وعلى سبيل سبيل المثال ، فقد طرحت الفكرة السائدة ، من حدود وتحديات الافكار التقليدية ، حول تعاظم برامج التنمية ، الى ما لا نهاية ، مما أدى الى التزايد الرهيب في السكان ، وغير ذلك من المشاكل ، مثل التلوث ، واستنفاذ الموارد ، والتى حذر مؤتمر روما من اثارها المفزعة ، وقد ترك ذلك كله صداه المؤثر والخطير على الاخلاق فيما نتوقعه للاجيال القادمة .

وكذلك كانت هناك تحولات ، في نظرتنا لعلاقتنا بالطبيعة ، كالتحول من فكرة غزو الطبيعة ، الى فكرة التعاون معها (محاضرة « باسمور » وستشير اليها ، فيما بعد ، والمناقشات التى أثيرت حولها ، والتى وضعت أمامنا هذه الآثار بوضوح) .

وقد تكفى هذه العلامات القليلة ، لتبين لنا أن الظاهرة التى سادت الحقل الاخلاقى لم تكن مجرد انهيار أو سقوط ، بقدر ما تعتبر علامة على الفترة الانتقالية ، التى مرت بتجربة التغييرات المادية والاجتماعية ، وأوحت بذلك الى الدعوة الى التجديد ، وهذا ما يحملنا على التساؤل عن السبب في أن دوائر الفلسفة الاخلاقية ، تحجم عن التعامل مع مثل هذا الموقف ؟ .. في رأينا أن ثمة مآخذ ثلاثة هى :

١ ـ انها ربطت بين اهتمامها تاريخيا ، وبين تصورها ، في صورة أبدية ، لا يجب أن تمتد اليها يد التغيير ، والتطور .

٢ – ان مدخل التحليل ، اقتصر في مجمله على المجالات الاصطلاحية ، كما كان بعيدا عن الموضوعية ٠

٣ ـ اصطباغ النموذج السائد ، بالصبغة الفردية ، بغير حق٠

وتقتضي هذه المآخذ الثلاثة ، أن نعرض لكل منها بشيء دن التفصيل فيما يلى :

١ ـ أما عن الحصانة التاريخية التى خلعتها دوائرنا الفلسفية على الاخلاق ، فترجع في الواقع ، الى النظر اليها باعتبار ما لها من صفة أبدية ، بمعنى أنها ، انما وجد لتبقى هكذا ٠٠ دون تغيير ، وعلى سبيل المثال ، فان « رولز » يطالب باصدار قرارات واحدة ونهائية ، للصيغة التى يجب أن تصاغ فيها العدالة (حتى انه عندما أجرى تغييراته العميقة في الاخلاق ، كان يبدو أنه عتبر ذلك ، مجرد اكتشاف للحل الصحيح) ، ثم ها هو ذا « فرانكينا » يدعونا الى أن نختار بين الاشكال البنائية ، حيث يوجد حاليا مثل هذه الاشكال المختلفة ، بما تتناسب مع المجالات المختلفة ، في حياتنا المادية وشعابها المعقدة ، فلماذا ـ مثلا ـ لا نرى من المناسب : أن نأخذ بمذهب المنفعة ، عندما نقرر تشريعا ، أو عملا أساسيا مختلفا ، لأى قرار شخصي محض ؟

في ذلك الوقت ، اكتشف كل نظام آخر ـ عملا ـ أن ثمة فائدة فكرية في الدراسات التحليلية للمادة ، دون الفلسفة الاخلاقية ، وهذا هو المغزى الذى وضح من عدم اعتراف كل من « فرانكينا » و « رولز » بأى تطور تحقق نتيجة للتحليل ، أو الهياكل البنائية للاخلاق ، وخاصة بالنسبة لماركس في الفلسفة الاوروبية ، و«ديوى» في الفلسفة الامريكية ٠ بل ان اغفال « ديوى » للنظرية الاخلاقية في أمريكا المعاصرة ، كان خطأ كبيرا ، بحيث يقتضي من المؤتمر المئيتى ، الذى يدرك مدى ما نملك من الثروة الفكرية ، أن يحاول علاجه ٠

ذلك أن عمل « ديوى » في النظرية الاخلاقية ، كان في معظمه قاصرا على تناوله للفلسفة الاخلاقية ، كأداة فكرية تقليدية ؛ التجديد ، بل أن هذا المعنى الى قلب النظرية ، فلم يتركها التطبيق الخارجى ، ولذلك فهو يعرف الموقف الاخلاقى ، لا بمعنى الصواب (لاننا لو عرفنا الصواب ، فلن تكون لدينا مشكلة أخلاقية ، وانما قد تواجهنا مشاكل عملية ، لمتابعته أو استكماله) ولكنه يعرفه باعتبار أنه قرار يجب اتخاذه ، ازاء اتجاهات مختلفة ، فيما يجب اتباعه منها ، ثم انه أفاد تفسير فكرة كل من الخير والفضيلة ، والحق ، والواجب ، في عمل ذاك ٠

وأشار من خلاله ، الى نماذج للقرار الذى يجب اتخاذه ، ازاء الرغبات ، والمصالح ، واتجاهات التطور الخلقى ، وضغوط المطالب البائسة ، وغير ذلك مما تثيره المشاكل الثقافية ، والتاريخية ، والتى تعبر عن كفاح الانسان من أجل البقاء ، وتعبر عن احتياجاته ، وعن طبائعه ٠٠ فالاخلاق اذن ٠٠ تتطهر ، وتتطور مع تعاظم المعرفة البشرية ، مع ما يصاحبها في الحالين من عوامل التغيير والتصحيح وكان « ديوى » قد أعلن عن نظريته في الاخلاق ، حوالى منتصف القرن ، من هذه التجربة البشرية ، في وقت تزايدات فيه حركة التغيير ، الا أن النظرة الى اعادة البناء والتجديد ، لم تكن مسددة الى غايتها ، حتى أن النظريات الطبيعية الاخرى في هذا القرن ، لم تكد تبلغ من ذلك تمامها ٠

فاذا كان على الفلسفة الاخلاقية ، أن تساعد في مهمة اعادة بناء الاخلاق المعاصرة ، فليس يكفى لذلك ، أن تثار المسائل التاريخية ، لنضيف ما نستنبطه من التطبيقات العملية التى ماوجد من النظرية التى تواجه فلاسفة الاخلاق ، هى اعادة بناء نظرياتهم بحيث تفسح المجال الملائم للافكار والمناهج ، التى تتفق مع واقع العصر ، والتاريخ ، والتغيير ٠

٢ ـ أما عن النقد الموجه الى مدخلنا الى التحليل ، باعتبار أنه عمل نمطى ، ومنعزل جدا فلست أنوى ـ في هذا الصدد ـ أن أنضم الى « الكورس » الذى يتعامل مع التحليل كصبى مراهق ٠٠ وذلك لان الفلسفة في أساسها ٠٠ كيان تحليلى ، الا أن هناك نماذج أكثر أو أقل ملائمة ، للتحليل ، فاذا كانت النماذج الوضعية مغرقة في الشكلية ، فمن الممكن التغلب على ذلك،بتحليل اللغة،العادية، وان كانت ، في أشكالها ـ حسب مناهج أوكسفورد ـ ليس لديها ما يمكن أن تضيفه ، وعلى العموم فان مدخل التحليل الاصطلاحى، يتجه الى تأييد مساجلاتنا الجارية ، ويربطنا بالمعانى التى تواضعت عليها اللغة المعاصرة ، ومن ثم يربطنا بنماذج ثابتة كضرورة لازمة ، ولا أريد في هذا المجال أن أتجاوز ، أو أعد وعلى حساسية التشخيص ، والتوصيف ، كظاهرة لنا يضطرد في هذا المجال وان لم يعد بناؤه الهيكلى ، ملائما أو متمشيا مع العصر ٠

فقد كان تحليلنا ـ من الوجهة العملية ـ هشا جدا ، لاننا نميل الى التعامل مع كل نص ، أو كل معنى ، أو مع كل فكرة،منفصلة، بل وشديدة الانعزل عن الاخرى ، لاننا نظل قابعين في عالم الفكر وحده ، حتى اننا نفصل في دراستنا بين الحرية والمساواة ثم مانلبث أن ننزلق حالا ، الى متناقضات الحرية والمساواة ، وكأنما الافكار ـ وليس الناس بكل مصالحهم ، ومشاكلهم في مثل هذا الموقف التاريخى الثقافي ـ هى الطرف الآخر في حلبة النضال ٠٠ وكذلك الحال بالنسبة ، للحق ، والخير ، والعدالة ، والمنفعة ، وهكذا ٠٠ حتى أصبحنا تحت رحمة الافكار ، وفي بؤرة المناهج غير الدموية والتى أصبحت وحدها تتصدر الميدان ٠

ولنفرض مع ذلك أننا حللنا جميع الاعمال الخالصة (وليس الافكار المعزولة) وحللناها بمفاهيم الاداء الذى نستخلصه من بعض نماذجها في موضوع مادتها (وليسنا انعزاليين) فعندئذ

ستثور أمامنا ، أنواع مختلفة من الاسئلة ، نجهلهـــا في الوقت الحاضر ٠٠ خذ لذلك مثــلا : ما الذى يهـم الناس الآن في محاولتهم المزدوجة بين الحرية والمساواة ؟٠٠ متى تجد البشرية ، من يحسن التعبير عن مطالبها من خلال ترقبها للخير ، وما هى المواقف التى سنجد لها حلا من خلال الحقوق ؟٠٠ ولا يتردد الفيزيقيون عن الدعوة الى وحدة الزمان والمكان ، في صدد العناية بالمشاكل الناجمة عن أعمالهم ٠٠ أما علماء السياسة الواقعيون ، فسيدرسون ، فكرة تقسيم القوى في النظام بأكمله ، فلا يقتصرون على السعى الى تحقيق الاولوية للسلطات التشريعية والقضـائية ، والتنفيذية ، وانما سيتطلعون الى معرفة الدور الذى تقوم به عمليات المراقبة المختلفة ، والميزانيات ٠٠ ففى مثل هذا التحليل للاعمال الخالصة ، سنصل الى الفكرية ، والى الاداء الفكرى ، كليهما ٠

وأذكر مثلا ، في مؤتمراتنا ، منذ وقت طويل ، أن « مورتون هوايت » قدم تحليلا طريفا للتعديلات الاصطلاحية ، التى أجراها جيفرسون في اعلان الاستقلال ، ليظهر مواضع التصــارع الفكرى بصدد الحقوق ، والغايات ، في علاقتها بمباشرة الحكومةلسلطاتها ، وكانت هذه المسألة الاساسية السياسية كمجموعة كاملة ، وليس على أفكار حزئية متناثرة ٠٠ وحتى لو فرضنا أنه ذهب الى أبعد من ذلك وتناول الصورة الاجتماعية والتاريخية ، ثم رد هذهالافكار الى برامج جيفرسون ، وهملتون ، في شأن تطور الحكم الامريكى في البلاد في ذلك الوقت ؟ ٠٠ ألم تكن النتيجة ، مزيدا من تعزيز فهمنا للمضمون الفكرى ، وطبيعة الاداء الفكرى بصورة أفضل ؟

وهكذا أصبحت المعانى الجارية ، في سياج من الامن،كالممثلين في مسرحية ٠٠ فلو أن أى تفسير خاص للحرية ، انحصر في المعنى الرئيسي ، لهذه الفكرة ، ثم تكشفت من خلال صور التحليل الفكرى الذى نقوم به في الوقت الحاضر ، عن مطالب ، لم تجد من يعبر

عنها ، لكان ذلك أدعى الى اثارة مطالب أخرى وهكذا ٠٠ ولذلك ، ليس ثمة وجه للسؤال ـ مثلا ـ عن السبب في أن حركات التحرير المعاصرة للسود أو النساء ، لم تسجل ، كمطالب تعبر عن امتداد الحرية ؟٠٠ لكن الحرية ، كانت قد تحددت في أشكال تاريخية ، ونوعية ، واقتضت أن يكون تحليلها بطرق خاصة ، جدا ، لخدمة أغراض السلطات القائمة ، وهكذا اضطرت حركات التحرير ، أن تتخذ مدخلها من خلال فكرة المساواة ، وأصبح الصراع بين مصالح القديمة القائمة وبين المصالح الجديدة ، التى ظهرت ، يتداول بين الحرية ، والمساواة ، كوجهين لعملة واحدة ٠

وعلى نفس المنوال ، أصبح اهتمام الفلسفة الاخلاقية ، في هذه الايام ، للتصارع بين فكرة المنفعة ، من جانب ، وفكرة العدالة وبعض أنواع الحقوق من جانب آخر ، لكننا لو نظرنا الى هذه الصور من زاويتها التاريخية ، لتبين لنا أنها تشبه من بعض الوجوه ، التصارع بين التشريع والقضاء ، حيث ينهض كل منهما لملء الفراغ الذى أهمله الآخر ، وعندنا مثل شبيه بذلك فيما كان من موقف الهيئة التشريعية من الرئيس ، عندما اضطر الى التقدم ببرنامج الاصلاح الاقتصادى عام ١٩٣٠ ، بينما كان القضاء يحاول تحجيمه ، وكذلك عندما فتح القضاء الباب للحقوق المدنية ، وخاصة في مجال التعليم ، بينما وقف التشريع صامتا يتفرج ، ثم ما حدث في تاريخ مذهب المنفعة ، بصدد ما ثار من التعارض بينه ، وبين الحقوق الاساسية ٠

وبغض النظر عن مقدرة كل من هذه القوى في بذل جهودها البناءة ، فقد فرضت فكرة الرخاء العام نفسها على رأس هذه الموضوعات في عام ١٩٣٠ ، بينما أمكن حصر فكرة الحقوق ، داخل اطار حق الملكية ، الذى حرص عليه المحافظون ، الى أن تكشف الموقف بالنسبة للحقوق في نهاية الحرب العالمية الثانية ، بما أغرى

باستنباط حقوق جديدة ، وكان صدور الاعلان العالمي لحقوق الانسان ايذانا بانطلاق الدعوة ، الى حقوق تتعلق بالاخلاق ولانها ، ليست نابعة أصلا من الفلسفة الجديدة لمذهب لوك ، فهي تستطيع الآن أن تقف على قدميها • وربما كان لما أثاره مذهب المنفعة من متاعب أعظم الاثر في اسعاد أكبر عدد ممكن من النـــــاس ، كما لا بد وأن الاقليات المقهورة ، قد استفادت به ولهذا فان التحليل المنهجي المتواصل ، والوثيق الارتباط ، بالدراسات الاجتماعية التاريخية ، يعتبر من الامور المطلوبة ، كى يظهر لنا كيف أن الواحد ، يمكن أن يؤدى ، بطرق مختلفة ، وانه يمضي ، وفق معيار قومى،تتكشف عنه عملية التحليل مباشرة ، مما يمكننا من الحكم،علىأى الملكات العقلية ، وفي أى مجال من مجالات العمل ، تحقق لنا فعالية أكبر•

أما مسألة ، تحديد الكيفية التى يمكن أن يجرى بها مثل هذا التحليل ، والىأين ينتهى به المطاف ، اذا استمر بصورة متواصلة ، فهذه مهمة غير سهلة ، وليس من السهل أن نصل منها الى نتائج مأمونة ، لانها تتطلب من العمل فيمجال الفلسفة الاخلاقية،بالنسبة للجيل اللاحق ، بقدر ما يتطلبه التحليل المحدود ، لدى الاجيـــال الاخيرة من الفلاسفة ، وان كنت أسمح لنفسي بأن أجـــــزم بأنه سيضيق من الهوة التى تفصل بين فلسفتنا الاخلاقية ، وبين مثلنا الاخـــــلاقية •

٣ ـ وتبقى هنا مشكلة الاتجاه المستمر لفلسفتنا الاخلاقية ، المعاصرة ، نحو الفردية ، بغير داع ، وهو ما يرجع الى وضـــعها المسيطر ، ليس فقط منذ قرنين أو أكثر على مسار التطـــور في التراث العريق ، بل ويرجع أيضا الى الخوف الشديد ، حاليا من أن تنحرف الاخلاق ، الاجتماعية ، وهى تسلك طريقها الى غايتهـــا مباشرة ، فتسقط تحت تأثير الشمولية •

وقد أعد « رولز » مشروعا للعقد الاصلى تحت قناع الجهل ،

وأنشأ نظاما للقواعد الاخلاقية ومناهج ، كان ميله فيها واضحا نحو الفردية ، باعتبارها أقوى النماذج التى نتوقع له الاستمرار ، أما فرانكينا ، فقد أكد على الرأى القائل بأن الاخلاق ، مسألة تنظيمية واجتماعية ، وليست مسألة شخصية ، ولكنه تجاوز عما اعتاد الفلاسفة ، أن يميلوا بها الى الرؤية الفردية ، ثم عقب بقوله أنه من الافضل أن ينظر اليها كمبادرة أخلاقية فردية ٠

بيد أن هذا التعارض بين الفردية والاجتماعية ، تبدو لى ، مسألة أيديولوجية ، من بعض النواحى ، فهى من بعض الوجوه ترجع الى الحرب الباردة ، التى تستمر بيننا وبين خصومنا ، ولو في المجال النظرى ، ربما بجذورها بعيدا ، الى التطورات التى وقعت في الماضي منذ قرون قليلة ، نشأت خلالها تجمعات ـ قبائل ، وعائلات ، وروابط ـ سواء سقطت ، أو فقدت سبب وجودها ، ثم تولدت من ذلك ، في مجال الوعى الاخلاقى ، صورة للفرد المنعزل ، داخل مجتمع أفراده كلهم منعزلون ، ثم حدث أن تعاظم شأن الدولة ، باعتبارها النظام المهيمن على الجماعة ، ليقودها الى التفاعل الاجتماعى والسياسي ، تحت رقابتها ، ومن هنا أصبح ينظر الى الحرية ، بفكرتها المتسلطة ، كحق من الحقوق الفردية ، في مواجهة الدولة ، كما ارتبطت الفكرة الاجتماعية بالجماعة المنظمة ، وقد اقتضي ذلك مرور زمن طويل لكى نعيد اكتشاف ، مصادر أخرى ، للثروة في المناهج التى تحكم العلاقات الانسانية ، مثل الاحساس بالترابط الشخصي ، الذى كشفه علم النفس الاجتماعى لـ « ج٠هـ٠ميد » ، أو التحليل الاخلاقى في لـ «أنا/انت» ٠٠ « لمارتن بابر » أو الجهود المعاصرة ، لخلق مجتمع أصغر ، وجها لوجه ٠

وكان على الفلسفة الاخلاقية ، في المرحلة الحالية أن تخلص نفسها ، بطريقة أو بأخرى ، من ركام المشاكل ، وأن تترك الطريق

الى تنظيم تحقيقها ، مفتوحا ، للعمل التجريبي ، وبالاكثر للتجارب العملية ، لتقرر في اطار واضح ومحدد ، من أين تأخذ مدخلها الى المشكلة الاخلاقية ، كمشكلة اجتماعية ، ومن أين تتصدى لها كمشكلة فردية ، ومن هذا المفهوم اقترح بأن نقتدي بما يفعله رجال الاقتصاد ، في تمييزهم بين الاقتصاد الدقيق ، والاقتصاد الشمولي ، بحيث نضع الاصطلاحات التي تعبر عن هذه افكار ، حتى يمكن أن نضع لها تفسيرات موحدة ، بشكل أو بآخر ٠٠ بمعنى أننا يجب أن نميز بين الفلسفة الاخلاقية الدقيقة ، وبين الفلسفة الاخلاقية الشمولية ، وأن نفعل ذلك ، دون اللجوء الى أولويات ، بل نترك ذلك للتجربة وحدها ، تقرره في علاقاتها ، بالمشاكل النوعية ، والخاصة ٠

وعلى سبيل المثال ، فان اقامة بناء منهجي ، يعتبر مشكلة شمولية ، وكذلك وضع دستور للمجتمع ، وانشاء نظام للتأمين ٠٠ وهكذا ٠٠ يجب أن ننظر الى مشاكل الاخلاق الشمولية ، باعتبارها مشاكل جماعية ، وانما تحت شروط خاصة ، بما في ذلك ـ ضمنا ـ المعايير ، التي تحل على أساسها ، والتي يفترض أن تشتق بدورها ، من المبادىء القائمة للفلسفة الاخلاقية الدقيقة ، ذلك أننا ـ في حدود الاخذ بالقياس العلمي ـ لا ترفض ، اللجوء الى البحث البيولوجي ، لانه كظاهرة ، وكدراسة ، لا يمكن أن يتواضع مباشرة ، الى مستوى قوانين الميكروفيزيقا (علم الطبيعيات الدقيقة) ٠

فاذا ما تبين اليوم أن أغلبية المشاكل العاجلة ، المتعلقة ، ببناء الاخلاق من جديد ، يمكن أن تندرج تحت الفلسفة الاخلاقية الشمولية ، فليس ذلك على أساس فلسفة أصل الاشياء ، أو على الاسس الاخلاقية البحتة (أو كما تذهب بعض الآراء الى التمسك بالواقعية ، أو بالاولوية في اطار الجماعة) وأنما لان المزاج التاريخي

الحالى ، والمشاكل الاخلاقية التى تتزايد يوما بعد يوم ، تحتاج ببساطة الى خلفية منهجية ، أو اجتماعية ، ولا يمكن أن تخضع في حلها لاختيار فرد ، أو لعمل منفرد .

وقد يكون ثمة ما يعتبر نظريا ، كسقط الريح ، لو جرينا على المقابلة بين الفلسفة الاخلاقية الشولية .. والدقيقة ، فهناك مثلا بعض المسائل الصعبة ، عن تاريخ الفلسفة الاخلاقية ، والتى قد تحتاج الى اعداده تفسير مضمونها .. وفي هذا الاطار يمكن أن نعتبر المذهب النفعى لبنتام ، شكلا من أشكال الفلسفة الاخلاقية الشمولية ، ذات مسحة عملية (سواء بمفهوم نقدى لمستوى الحياة ، أو بمفهوم اعتبارى لها مثل حق التصويت والاجراءات الخاصة به) تتعلق بوضع السياسة الاجتماعية ، لكنها لو طبقت في اطار الفلسفة الاخلاقية الدقيقة ، الا يتولد عن ذلك تناقضات ، ومخالفات تنطوى على اهدار للمشاعر الاخلاقية ، من نفس دعاتها ؟ ..

ونفس الحال ، لو أننا وضعنا على مائدة الاختبار ، مذهب « العالمية » للفيلسوف « كانط » والذى يعطى احساسا . بأنه يتناول وضع بناء منهجى ، أكثر منه قرارات شخصية ، تستظل بالاخلاقيات الدقيقة ، على أن الاهم من ذلك أن التمييز ، يوضح الفائدة التجريبية التى يجرى على أساسها ، معالجة العلاقات الانسانية . وعلى سبيل المثال ، فان حركة الحياة التى تمضي بالناس ، في هذه الايام ، تتطلب ، لاغراض أخلاقية أن يكون للتقسيم الذى يميز بين الريف / والحضر ، بل وأكثر من ذلك بين الوطنى / والعالمى ، أهمية أكبر من التمييز بين الفردى / والاجتماعى .

ولا شك أن التمييز بين الوطنى / والعالمى ، يعتبر من أبرز الامور التى تتصل بالاخلاق ، فيما يتعلق بالتوزيع العادل بالنسبة

للنظام الاقتصادى الجديد ، على غرار ما كان متبعا ، في المشاكل المعروفة قديما ، في اطار النظرة الوطنية والعالمية ·· وهكذا يبدو أن ثمة كثيرا من الاشياء التى يمكن عملها لتطور فكرة الفلسفة الاخلاقية الدقيقة ، والشمولية ، ولوضع التحليل المقترح ، على مائدة اختبار الى أبعد مدى ، في سبيل وضع أنماط للعلاقات ، مع مراعاة الالتفات لاحتمالات التحول التى تجرى بين المشاكل الاخلاقية ، بعضها البعض · ومثل هذا العمل التحليلى الخالص ، لا بد أن يستغرق جيلا على الاقل ، من الجهد والبذل الفكرى ، لكنه سيخرج بنا في الوقت نفسه ، من المأزق الذى أوقعتنا فيه ، دوامة الفردى/ والاجتماعى : والتى أعاقت مسيرة التجديد في الفلسفة الاخلاقية ·

وقد جاء المؤتمر المئينى ، مناسبة فريدة : لكى نعترف بأن المشاكل الاخلاقية ، في مجتمعنا ، قد تراكمت ، وأن الفلسفة الاخلاقية تستطيع أن تبذل ما في وسعها ، للمعاونة الاصيلة ، لتطورنا الوطنى ، وذلك بالتركيز ، على مطالب التجديد ، في جميع المجالات ، وانها لكى تعد نفسها للنهوض بهذه المهمة ، لا بد وأن تبدأ باعادة البناء والتجديد من داخلها هى ·· والاهم من ذلك كله ، ان مثل هذا التجديد الذاتى ، يعتبر مطلبا ضروريا ، لتطورها الخاص ، وانها تواجه تحديا ، في هذا الصدد ، لكى تقوم بأداء مهامها التقليدية ، التى حددتها دائما لنفسها ·

تنبؤات فلسفية

لعالم جديد

بقلم

جوديت جارفيس طومسون

أستاذة الفلسفة بمعهد ماساشوتس للتكنولوجيا ، كمبردج ـ ماساشوستس ، ومن أحدث أعمالها التى نشرت لها ، « أعمال .. وأحداث أخرى » (١٩٧٧) .

كانت الفلسفة ، منذ خمسين سنة تقريبا ، تحيا حياة هادئة ، أكثر مما هى عليه الآن ، وكان الفلاسفة يحتاجون ، بعضهم بعضا ، حول ما اذا كان يوجد ، فيصل لتحديد المعنى ، أو اذا كانت توجد حقائق سلبية ، أو اذا كان هذا البناء أو ذاك يعتبر بناء منطقيا .. وحتى فلاسفة الاخلاق ، كانوا يتناقشون فيما بينهم ، كل مع الآخر فقط ، حول مسائل تقتصر ، على البحث فيما اذا كان الخير ، يقبل أو لا يقبل التحليل .

وكانت الفلسفة الميتافيزيقية (وأقصد بها فيها فلسفة المنطق ، واللغة) مضطردة الازدهار ، ويعرف الفلاسفة ذلك جيدا ، ويعرفون وجاهة الحجج التى كانت تثار لصالح الميتافيزيقا ، بمقولة أنها أكثر أنواع الفلسفة ، اثارة ، في هذه الايام ، ومن حسن الحظ أن كل انسان ، يعرف .. من يقرأ ؟.. وماذا يقرأ ؟.. النيويورك تايمز ؟ .. أو مجلة نيويورك للكتب ؟ .. ذلك أن الفلاسفة ، كانوا قد بدءوا في العشر سنوات الاخيرة ، يتجهون ، الى مسائل ، لم تكن منذ خمسين سنة ، تعتبر من موضوعات الفلسفة ، وأخذ الصياح الذى بدأنا نطلقه يتزايد ، مع تزايد اتجاه الفلاسفة ، الى مجالات غير فلسفية .. وهاهم يتحدثون الآن ، عن نفس المسائل الاخلاقية ، والاجتماعية ، والسياسية ، تلك المسائل التى تواجهنا جميعا ، عندما نتوجه بالسؤال عما يجب علينا أو على غيرنا ، أو على الحكومات ، أن تفعله ؟.. أو .. لا تفعله ؟

وربما لا يكون من الصعب ، أن نشرح أبعاد هذا الاهتمام النسبى الجديد الذى يبديه الفلاسفة ، حول تطور الاخلاق ، والاجتماع ، والسياسة ، وأحداثها .. ذلك أن أحداثا هامة قد وقعت خارج نطاق الفلسفة ، من ناحية ، ثم أحداث حرب فيتنام ، وتعاظم

(فلسفة)

. . . . . .

حركة الحقوق المدنية ، والنسائية ، من ناحية أخرى •• وأخيرا فان ثمة تطورا حققته الفلسفة من داخلها ، وما زلت أذكر على وجه الخصوص ، أن اندثار الفلسفة الوضعية ، قد أغنانا عن المحاجة المستمرة بين الدفاع عن الفلسفة الاخلاقية ، ومن ثم أتاح لنا أن نمضي ، الى أمور أخرى •

أما أن يستمر الحال على هذا الوضع ، أو لا يستمر ، فذلك موضوع آخر ، فالفلسفة ، تتقلب عادة بين أشكال أو صيغ ، تأتى وتذهب ، وان كنت أعتقد أنها ستستمر ، وتمضي ، دون أن نعرف ان كان ثمة فائدة ترتقب من ذلك أم لا •• لان ممارسة الفلسفة ، هى ممارسة للتفسير الدامغة ، التى يبدو بوضوح مدى ما نفتقده منها في مساجلاتنا العلنية ، وعلى قدر ما نرتقى بها يكون ترقبنا، للوصول الى القرار المسئول •

ومع انى قلت اننى « أعتقد » أنها ستستمر ، فان ثمة سببين: يحملانى على الظن بالعكس أولهما ، ما لوحظ أخيرا من تحول طلبة المدارس ، عن الاهتمام بالفلسفة ، وان كان الكثير من الطلبة الجامعيين ، ما يزالون على اهتمامهم بها ، بل ويكتبون الرسائل، عن الاخلاق السلوكية ، والاحداث الاجتماعية ، والسياسية ، بينما ينصرف طلاب المدارس عن مثل هذه الامور كلية ، فمنذ خمس سنوات . تقدم طالب واحد ببحث عن « حالة الاخلاق المعاصرة ، بينما ، كل من يرغب في التقدم ببحث،في أيامنا هذه ، انما يهدف فقط ، ليضع قدميه على أول الطريق ، فأين هؤلاء الناس ؟•• كثير منهم ، اتجه الى المنطق ، وعدد آخر ، الى نظرية المعرفة ، أو الى فلسفة العلم (ولا أقصد القول بأن الاهتمام بالفلسفة ، قد تضاءل) وفضلا عن ذلك ، فقد اتجه ، كثيرون الى «أخلاقيات الطب البشرى» أو الى « مبادىء الدراسات القانونية وربما أدى ذلك الى أن جعل التحول في الاهتمام الذى أتحدث عنه ، أقل وضوحا •

على أن الطلبة المقيدين ، على مادة «أخلاقيات الطب البشري» أو « مبادىء الدراسات القانونية » ليصبح ، طبيبا مبتدئا ، أو قانونيا مبتدئا ، ما كان ليقيد نفسه ، هنا أو هناك ، لولا أنه يتطلع الى ذلك ، وكلنا يعرف أن طلبة المدارس ، يتطلعون الآن الى الاخذ بالاسباب التى تضمن لهم وسائل العيش ، عما كانوا يفعلون منذ خمس سنوات .. وسواء أكان السبب يرجع الى ذلك ، أو الى أى سبب يتعلق بالجو الثقافي ، فانهم على أية حال ، ليسوا متهيئين فكريا ، أو عاطفيا ، على الصورة التى كنا نتوقع أن نجدهم بها منذ خمس سنوات .

والآن .. لماذا نرى في تحول طلبة المدارس ، عن الاهتمام بالفلسفة ، سببا يدعونا الى القول بأن الاهتمام الحالى للفلاسفة ، بالمشاكل العملية ، الاخلاقية ، والاجتماعية ، والسياسية لن يستمر ؟.. والجواب من الوضوح بحيث يكفى معه القول ، بأنه ليس ثمة مفاجأة فيما يستبين من أن اهتماماتنا نحن قد تأثرت ، لتباعدنا عنهم ، عاطفيا وآليا ، ومن ناحية أخرى لان من هؤلاء من سيكون في المستقبل من أعضاء «النادى الفلسفى» الذى ننتمى اليه الآن .

أما السبب الثانى فيما دعا الى الظن بأن اهتمامات الفلاسفة لن تستمر ، فيرجع مع الاهمية الواضحة ، الى ديناميكية النظام نفسه من داخله ، لان الكثير من الفلاسفة ، ينقون بأنفسهم في حماس الى الحلبة العامة .. حسنا .. فما الذى أضافوه على التحديد اذن ؟.. نعلهم في غالب الامر ، جاءوا بحشد من الارهاصات ، التى أعدوا لها من المهارة في الجدل ، ما ييسر لهم استخدامها ، طبعا في اصطناع المفارقات والحجج ، وهذا هو ـ كما ذكرت من قبل ، كل ما كسرناه للطالب الجامعى .. لكن ماذا عن الارهاصات التى أوحوا بها ، ان لم تتبلور في النظرية ، تستبعد بها لكى تصل منها الى

رؤية محددة في الاخلاق ، خاصة وأن حشد الإيحاءات المجردة ، التي يعترف الآخرون بأنها من استلهامهم أيضا ، تعتبر سلاحا قويا ، ومع ذلك فان يستطيع فلاسفة الاخلاق ، أن يمضوا في ارهاصاتهم طويلا ، ما لم يدركوا من البداية ، حاجتهم الى بلورتها في نظرية ، تربط بينها وتشرحها ، وتبررها ٠

وما من شك في أن الكثير من الفلاسفة ، لا يكتفون بما يستلهمونه ، من وحى أفكارهم ، ومهارتهم في المناظرات الجدلية ، وانما يتبعون ذلك بوضع نظريتهم عما استوحوه (مثل نظرية المنفعة ، بصورة أو بأخرى ، ولعل أقرب مثال لذلك ، هذه الايام ، نظرية رولز ، في بعض أو في آخر من جوانبها) وان كان الملاحظ ، أن تكون النظرية على التحديد ، هى تلك التى يتخذ المعارضون موقفا منها : بمعنى أنك ما تبدأ في عمل بحث عن أى شيء (أيا كان موضوعه) ، تتصدى به للفاقة التى تعانى منها الامم المتخلفة مثلا . ثم تعلن أنك ستأخذ في ذلك بمبدأ أو بآخر من نظرية «رولز» حتى ينهض معارضوك ، ليجادلوك في هذا المبدأ ، تاركين الفراغ الذى يجب أن يحموا منه أنفسهم ، على الهامش ٠

هذا ويغلب على ظنى ، أن المناقشات المكثفة التى شهدناها في الصحف ، حول نظرية « رولز » في العدالة ، لا ترجع الى الاعجاب بعظمة الكتاب وضخامته ، فحسب ، بقدر ما ترجع كذلك – فيما أرى – الى شدة الحاجة الى نظرية ، لم نحصل منها الا على النادر الذى رأيناه . بفضل من الله – بعض جوانب منه في مذهب المنفعة ، بينما نظر الكثير من الفلاسفة اليها وكأنها وباء حل بهم ، ولو نظرت الى الخلف ، الى ما قبل خمسين سنة ، فلن ترى شيئا ملموسا يذكره التاريخ في هذا الصدد ولهذا لم يكن عجيبا ، أن يؤدى ظهور كتاب « رولز » الى كل هذه الاثارة ٠

وهكذا وضحت شدة حاجتنا الى نظرية ، زاد منها ما انعكس على مساجلاتنا العالمية حول الارهاصات ، التي استوجبناها ٠٠ أما كيف ، وعلى أي وجه ، ستكون عليه النظرية ، المنشودة ؟٠٠ الله أعلم ٠٠ وان كان يغلب على ظني أن ثمة ما يحتمل أن يظهر أثره ، ويعتبر من أخطر التطورات التي ستحققها الفلسفة الاخلاقية الحديثة ، وذلك كنتيجة للتواصل الذي بدأ يصل بين فلاسفة الاخلاق ، ورجال الاقتصاد ، وهو ما شارت اليه بوضوح نظرية « رولز » في العدالة ٠٠ وكما أشار اليه أيضا ، « روبرت نوزيك » في كتابه « الفوضي ، والدولة ، والمدينة الفاضلة » ، خاصة ، وأن النظرية الاقتصادية ، قد طرحت أمامنا ، سلسلة جديدة من المشاكل ، كما عرضت لطرق جديدة في التفكير ، حول المشاكل القائمة ، وأعتقد أنه ما من نظرية أخلاقية ، تعنى ، بدراسة آثار السلوك الاجماعي ، الا ولا بد أن تتأثر بها •

ومنذ عدة سنوات ، كان قد حدث تطور مماثل ، على أثر ظهور كتاب ، وضعه « هارت وهونور » بعنوان « التسبيب ٠٠ والقانون » مما دفع بالفلسفة الاخلاقية ، أن تعيد حساباتها ، على نطاق واسع ، وبدأ فلاسفة الاخلاق ، يتحدثون الى رجال القانون ، ولذلك بدالحنى شخصيا ، الاعتقاد بأن الرباط الذي يصل بين الاقتصاد ، وبين الفلسفة الاخلاقية ، سيكون له مغزاه الكبير ، في المدى الطويل ، أما على أي وجه يتحقق ذلك ، فيتوقف في كل الاحوال ، على هذا الاختلاف بين الطريقة التي يؤثر بها الاقتصاد ، على الفلسفة والطريقة ، التي يؤثر بها القانون ٠٠ فرجال القانون ، شدوا انتباهنا الى القضايا ، وثم جسدوا الواقع ، أمامنا ، كما لفت رجال الاقتصاد ، أنظارنا ، الى المشاكل النظرية ، وهي المشاكل المجردة ، حول التوزيع ، والعدالة الاقتصادية ، عموما ، هذا وأعتقد ـ بيقين ـ أن فلاسفة الاخلاق ، لن يعودوا الى

الوراء ، ليقتصروا على الحديث فيما بينهم ، كل مع الآخر ، بعد أن وضح لهم ما كانوا في مسيس الحاجة اليه ، لكى يكونوا على اتصال دائم ـ باللغة التى يتحدثون بها ـ مع كل من رجال الاقتصاد ، ورجال القانون بل ومع غيرهم ، من غير الفلاسفة ، عامة ، وان كنت أرى أنه ليس ثمة ما يمنع البعض عن الشعور ـ بطريق أو بآخر ـ بحاجته ، الى العودة الى الوراء ، في مجال الفلسفة الاخلاقية ذاتها ، ليعيدوا النظر فيها ، بصورة أكثر دقة ، وخاصة أكثر دقة ، وخاصة بعد انهيار الفلسفة الوضعية ـ كما سبق أن أشرت ـ مما وفر عليهم مشقة الدفاع المستمر عن الامكانات التى تزخر به الفلسفة الاخلاقية ، من الحجج المنطقية الدامغة .

فلم يعد أحد الآن ، يتصدى للحديث عن اللغة ، التى كانت لب اهتمام الفلسفة الوضعية وكانت تشكل التهديد الذى نهضت له الفلسفة الاخلاقية لترده ، لكنها ما لبثت أن ووجهت أخيرا بتهديد آخر ، لم يكن مصدره من داخل الفلسفة ذاتها ، وانما جاء من خارجها ، وأقصد به ، التهديد البيولوجى ، ذلك اننا ـ اذا كنا نذكر ـ ندين بعقائد أخلاقية ، أتاحها لنا الاختيار الطبيعى : فهل من الحكم علينا ، ألا تكون لدينا عقيدة أخلاقية فقط ، وانما يجب أن يكون معها ، معرفة أخلاقية كذلك ؟... ويعرف العديد منا ، أن الاضرار لمجرد الاضرار ، هو أسوأ شيء يثير التقزز والغثيان ، ويقتضينا لذلك أن نسأل على التحديد .. كيف يتأتى لنا أن نعرفه على الاطلاق ، أن مغامرات البيولوجيين ، تلقى بظلها على أفكارنا ؟

وهذا تهديد آخر ، يهب علينا من الانثروبولوجيا الثقافية ، والتى مضت عليها السنوات وهى قابعة في القاع ، الى أن جاءت سنوات ، فوجئنا بعدد من فلاسفة الاخلاق ، يأخذونها ـ لسبب أو لآخر ـ بمأخذ الجد ، وأعتقد أن هذا التهديد الجديد سيكون له

شأنه ، ولذلك فقد خطر لى أن أخمن : بأننا سنشـــهد المزيد من الموضوعات الخاصة بالمعرفة الاخلاقية أكثر من التى شهدناها في الآونة الاخـــيرة ٠

ثم أن هناك مجالا آخر ، نتوقع لفلاسفة الاخلاق ، أن يتصدوا له ، وهو المجال المعروف « بعلم النفس الاخلاقى » ٠٠ وقد استعرت هذا الاصطلاح من السيدة / انسكومب والتى تحاول منذ سنوات أن تدلل على أن ثمة ثغرة في الفلسفة الاخلاقية ، تخلفت عن عدم اهتمامنا بطبيعة الباعث ، والقيد والرغبة ، والارادة ، والسرور والالم ٠٠ وكانت فعلا على حق ٠٠ فكيف وعلى أى أساس يمكن أن نزعم ، بأننا أعرنا أ اهتمام بالظروف ، التى يتصرف الانسان في ظلها تصرفا حسنا ، أو سيئا ، ، اذا لم تتوفر لدينا العناصر التى تبصرنا بالطـــــرق التى نستكشف بها ، مقاصده ، وبواعثه ، ورغباته الخ ؟٠٠ (كما سأقول ببساطة) « أحمل عليه » لماذا فعل ؟

وصحيح اننا ما نزال في حاجة الى شيء أشد عمقا ، بل ويتعلق بالتحديد ، بما يتصل من التصرفات بفلسفة ٠٠ أصل الاشياء ٠٠ عفانون المدفعة ، يقول أن السؤال عما اذا كان تصرف ما ، يعتبر صحيحا ، أم خطأ ، هو بمثابة السؤال عن نتيجته ان كانت حسنة ، أم سيئة ، وبتحديد أكثر ، ان كانت أفضل مما كنا نتوقعـــه من نتائج لتصرفات أخرى ، كان يمكن أن تقع من نفس الشخص في ذلك الوقت ٠٠ لكن ما هى هذه « التصرفات الاخـرى » ؟٠٠ وماذا يقصد بالتصرف في الواضح ، وماذا يقصد بالنتيجة ؟

نفرض اننى حاولت قتل رجل ، بضربة بالرصاص ، فاذا كان قتلى له ، يشتمل على موته ، كجزء عندئذ ، يفترض أن موته ، ليس هو النتيجة لقتلى اياه ٠٠ ولهذا هل يتعين علينا أن نفترض ، أن قتلى له ، لم يبلغ كتصرف خاطىء ، مبلغ الخطأ باصابتى له بالرصاص ؟ لان موته حدث على أية صورة ، نتيجة لهذه الاصابة ؛

ولاننا نرى دائما أن الموت من الامور البغيضة ، فكيف لم يتحقق الموت : نتيجة للقتل ، وكجزء منه ؟.. ومن المؤكد أن القتل لا يتم الا بالموت . وأقصي ما يقال بشيء من الصعوبة ، أن يكون الموت قد حدث نتيجة القتل ، ومع ذلك فان قانون المنفعة لم يكن الى وقت أخير نسبيا ، يعير التفاته الى مثل هذه الصعوبات ، اذ من الواضح انه كان سيتجه الى ذلك لو كانت لنظريته من الدلائل ما ينبيء عن صحتها .

وكذلك لا يعتبر من قواعد المنفعة ، ما يقتضي وضع فلسفة لكل تصرف ، اذ مهما كانت نظريتك الاخلاقية ، فلا بد ان تضع في الاعتبار ، عند تقويمك لاى تصرف ، انه قد يحرف أو يحيد من بعض الوجوه ، ببعض المقاييس ، الى مايدعو صاحب التصرف ، الى اتيان تصرفات أخرى مغايرة ، وعندئذ يتعين عليك أيضا ، أن تضع في الحسبان ، ماذا يعنيه « التصرف المغاير » هذا فضلا عن أن أى تصرف ، قد يكون جزءا من سلسلة من التصرفات ، يقف وراءها ، قصد واحد * ، ومن ثم فان أنسب تقويم لهذه السلسلة ، أخلاقيا ، يتوقف (على الاقل جزئيا) على ما يثبت تقويمه (أخلاقيا أيضا) ، من كل تصرف من هذه التصرفات ، على حده ، لكننا اذا ما ووجهنا برجل صدر عنه تصرف ما ، فكيف يتأتى لنا أن نفصل فيما نراه متميزا (أو غير متميز) بين الاجزاء التى تتكون منها السلسلة ؟

---

* المترجم : يعرف بالقصد الاحتمالى ، وهو القصد الذى يتوقع صاحبه ، من النتيجة التى قصد الى احداثها ، ان تؤدى الى نتائج احتمالية تالية لها أو ناشئة منها .. والقياس هنا مع الفارق بين النتيجة الاحتمالية ، والتصرف الاحتمالى ، الذى قد يدفع اليه تصرف سابق عليه ، أو يتخذ صورة مغايرة للتصرف الاصلى .

وهذه السنوات القليلة التى مضت ، كانت بمثـــابة العصر الذهبى ، لذلك الفرع من الميتافيزيقا ، الذى نطلق عليه « نظـرية الحدث » (أو التصرف) (ولا شك أن طول الشريط الذى يعـــرض لمراحل الحدث ، أو التصرف ، يغشي أعينـا من الدهشة) ذلك اننا ـ فيما تأكد لى ـ نستطيع أن نتوقع استمرار الاهتمـــام بهـذه النظرية ، الى وقت قادم ، وخاصة في ضوء الاعمال الاخيرة ، التى تناولت فقه اللغة عموما ، وكذلك بصفة خاصة فيما يتعلق منه بما أسماه « رونالد دافيدسون » ·· «الحدث ، والتعبير» مثل العبارات التى تؤكد مدلولها فيما نتوجه بها الى الشـــــخص لكى يأتى تصـــرفا ما ··

ذلك أن كثيرا من الفلاسفة ، لهم قدم راسخة في كل من المجالين، قدم في مجال الفلسفة الاخلاقية وقدم في مجال نظرية الحدث ، وان كنت اعتقد أن المسألة لم تأخذ من الاهتمام بما يكفى على التحديد، لايضاح الصلة بين الابحاث التى تجرى حول نظرية الحدث ، وبين الفلسفة الاخلاقية وتأثيرها عليها جزئيا ، وربما لان ثمة شيئا لم يتقرر بعد عن نظرية الحدث ، ومع ذلك فما تزال المشـــكلة مطروحة ، ولكننى أتوقع بالتأكيد أن نرى شيئا في المستقبل ·

وعلى ذكر الفقه اللغوى أرجو أن أسمح لنفسي ، بالاشارة الى موضوع آخر : يحتمل أن يجد فيه فلاسفة الاخلاق ما يعرف اصطلاحا « بمنطق الواجب » ·· وقد كان منطق الواجب ، قبل الآن اختصاصا قاصرا على علماء المنطق وحدهم ، لان معظم فلاسفة الاخلاق كانوا ينظرون اليه بشيء من الاستعلاء ، وترتب على ذلك أن بدا في صورة متواضعة . كمشكلة من المشاكل التى لاتثير الاهتمام ويبدو لى أن هذه النظرة يجب أن تتغير ، اذا أخذنا في اعتبارنا ، أمرين :

الاول : ان المنطق ذاته ، قد احتل مكانته ، مع تزايد اهتمام اللغـــويين بـــه ·

والثانى : ان بعض الفلاسفة الاخلاقيين ، سيشعرون ، على أية حال ـ فيما اعتقد ـ بالحاجة الى الاهتمام به ٠

أما من ناحيتى فلكم أود أن أرى في وقت ما في المستقبل ، نظرية متكاملة للحقوق ، خاصة وأن عددا من فلاسفة الاخلاق ـ كما نعلم ـ قد درجوا على الاهتمام أخيرا بنظرية الحقوق ، ومن هؤلاء مثلا « روبرت نوزيك » الذى وضع نظرية سياسية عنها ، ولكننا نعلم أيضا أن النظرية ذاتها كانت ، ومازالت معلقة في الهواء ٠ ولو أردنا أن ننشيء الاطار الكامل لمثل هذه النظرية ، في الحقوق ، لكان علينا أن نحقق شيئين : فمن ناحية ، أن نحدد ما نسميه بالمنطق الخارجى للحقوق (أى بيان الطرق التى تتبالور من خلالها الحقوق . مؤيدة ، بما تحدده رغبات الشعب وتوقعاته ، وربما أشياء أخرى) ومن ناحية أخرى ، ان يكون لدينا بيان بما نسميه بالمنطق الخارجى للحقوق (أى بيان الطرق التى تتبلور من خلالها الحقوق على النحو الذى يؤيد كل منها الآخر) ويبدو لى أن المنطق الداخلى للحقوق ، هو الذى يجب أن نبدأ به أولا ، بيد أن ما أسميته بالمنطق الداخلى للحقوق ، لا يعدو أن يكون فرعا ثانويا من « منطق الواجب » ولذلك فان التصدى لوضع نظرية للحقوق ، يقتضي ـ فيما أرى ـ أن يهتم بداية بمنطق الواجب ٠

والخلاصة اذن ، اننا قد نرى في الفلسفة الاخلاقية ، تحولا واضحا عن الجانب العملى الى الجانب التجريدى ، أو الى الناحية النظرية في جميع الاحوال ، ولهذا آمل أن يستمر الفلاسفة في ذات الوقت على الاهتمام بالنظرة العملية ، لمشاكلنا الاخلاقية ، والاجتماعية والسياسية ، وأن يوثقوا صلاتهم ، بالآخرين من غير الفلاسفة عموما ، كما آمل من جهة أخرى ، في ضوء ما نترقبه من العودة الى البحوث النظرية ، فاننا دون أن يتملكنا اليأس أو احباط ، يجب ـ بالعكس ـ أن نتطلع الى ما سيتحقق لها من نتائج بكل الاهتمام والحماس ، فهذه هى الفرصة الحقيقية ، والوقت المناسب لكى تكون فيلسوفا أخلاقيا ٠

التربية والأخلاق

بقــــلم

ريتشارد ت . دى جورج

استاذ الفلســفة بجامعة كانساس ، لورنس - كانساس ، ورئيس القســم الاميريكى بالرابطة العالمية لفلســفة القانون ، والفلســفة الاجتماعية ، والمشرف العــام على مؤتمرات الجمعيات الفلسفية ، ومؤلف وناشر ، لاحد عشر كتابا ، فى الفلسفة الاخلاقية ، والاستثمار الحر ، والسياسة العامة .

ترجع الغاية من التربية الى ارتباطه التقليدى الوثيق ، بنظرية المعرفة ، والتى تحيط بكل ما يتصل بوجوه الرأى في الطبيعة البشرية ، وفي المجتمع ، ودور الفرد فيه ، وهى موضوعات تناولها ، الفلاسفة الاميريكيون المعاصرون ، كما ركز البعض منهم ، أخيرا ، على المشاكل العملية ، كالحرب والسلام ، والاجهاض ، وأخلاقيات الطب ، والتمييز الخ •• وان كانوا في جملتهم لم يوجهوا عنايتهم الى موضوع الغايات العامة للتعليم ، الى أن نهض علماء النفس والاجتماع وغيرهم ، ليسدوا هذه الثغرة •

هـذا وقد أسيء تأويل الاتجـاه الذى انتهجته الفلسـفة ، في التمييز بين ، الواقع ، وبين القيمة ، في معاهد التعليم ، كما اغفلت القيم ، وأثيرت الشـكوك حول امكانية تحقيق الغاية للمعرفة ، خارج نطاق العلم ، كان لهذا الخلط ، بالنسـبة للتعلم الاخلاقى ، من ناحية ، ولمحاولة تسييس الجامعات من ناحية أخرى ، اثران ، نتحدث عنهما فيما يلى •

(١)

فقد جرى التقليد ، على أن يكون الهدف الذى تسـعى اليه التربية ، بالمفهوم الذى حدده أرسطو ، والذى مايزال معمولا به الآن ، هـو معاونة الناس على بلوغ التفوق ، الذى يسـتطيعون تحقيقه على قدر طاقاتهم ، بما يحقق لكل فرد القدرة على امتلاك أمر نفسه ، واثراء نشاطه الاجتماعى ، وتحقيق الاشباع لمطالبه الفكرية ، والثقافية ، وغير ذلك من المهام ، التى حشدها «ديوى» - بحق - في قائمة لا تنتهى ، فهى تدعو الى شحذ الفكر ، واطلاق المشاعر ، ونشر المعرفة والفنون ، بين الشباب ، لتنمية مواهبهم ، أو على حد ما كان يجرى به التعبير قديما (وبغض النظر عن الاحالة

فيه الى القيم) •• كانت الدعوة تهدف الى نشر ، الفضائل الفكرية ، أو العقلية والفضائل الاخلاقية •

ولا شك في أننا لو دققنا النظر الى علم النفس ، بصدد تحقيق هذه الغاية ، لاستبان لنا ، أنه أضمن الطرق لبلوغ النجاح فيها •• لولا أن القيم ، كانت قد ارتبطت في التقاليد القديمة بالدين ، وبالوعى العام ، وبالفلسفة ، ودون أن يكون لذلك أية صلة بعلوم النفس ، الاجتماعى ، والانثروبولوجى (أو فلسفة أصل الانسان) وهى علوم لها اهتمامات أكبر فيما يتعلق بوصف القيم ، وأجدى من اصطناع الدفاع عن قيم تقوم على احكام فرضية ، بينما لا ينقصنا — الى حد ما — غير صياغة الفضائل الاخلاقية ، والفكرية ، وتطويعها للعصر •

وقد راعى « هوايتهيد » في كتابه « الغاية من التربية » أن يأخذ في اعتباره ، التنسيق المرحلى ، في عملية التعليم منذ الطفولة ، وخلال المراهقة ، حيث حظيت بعض آرائه ، بالتأييد من «بياجيت» وآخرين ، الا أن فشل التربة المعايرة في أمركا (في نطاق ما فشل فيه ، وبغض النظر عن جوانب النجاح الاخرى) لا يرجع الى نقص الاهداف الجديدة الملائمة ، ولا الى نقص الوسائل الفنية والسيكولوجية اللازمة لتحقيق هذه الاهداف ، وانما يرجع الى الافتقار الى رأى واضح ، عن أهمية الفضائل الاخلاقية ، والفكرية•

وقد انضوى كثيرون جدا ، تحت رأى نسبى في فلسفة الاخلاق ، ووجهة نظر هشة في المعرفة ، وانزلقوا الى الموافقة — دون تمحيص — على تهويمات علمية ، اضطروا على أثرها أن يعبروا ، وأن يدافعوا عن قيم حكدية ، بينما عزفوا — فيما يتعلق بالتربية — عن ذكر أى دفاع قليلا ، أو كثير عن الفضائل الفكرية ، ازاء ما وضح من التركيز على التعليم الفنى وما أدى اليه ذلك من ظهور عام ناشىء

في نظام المعلومات ، يمارس عن طريق استخدام الآلات ، وهو ما ينطوى على دلالات متناقضة ، لان الغاية منه ليست نقل الحقائق وتبليغها والسيطرة عليها فقط ، وانما يجب أن يفهم الطالب ما الذى تعنيه هذه الحقائق وأن يتعلمها ، وأن يقومها ، في ضوء الامثلة التى يعرضها عليه ، معلمه الذى عايشها ، واستوعبها ، واستكملها ، واحترمها الخ ٠٠ أى أن التربية ، لايعتنى بالحقائق لذاتها فقط ، وانما يجب أن يعنى بقيمتها ، وتقويمها ثقافيا ، فضلا عن تنمية الاستقلال في التفكير ٠

على أن تنمية الاستقلال الفكرى ، يجب أن تبدأ في مرحلتها التمهيدية ، من المستويات الادنى للتربية ، حتى أن يكتمل التركيز عليها فيما بعد ، بينما لا يجوز فصل القيم عن التربية في أية مرحلة ٠٠ فان صح ذلك ، فأى جانب من جوانب الفلسفة ، يتناول مهمة التعليم ويصوغ الفضائل ، والقيم العلمية ، ويعنى بالفن والادب والامانة الفكرية ، وغير ذلك مما يجب أن يهدف اليه التعليم في مختلف مجالات التطر ؟

على أن الفضائل ، يجب أن تمارس ممارسة عملية ، وليس بمجرد الشعارات ٠٠ لكنها بالرغم من عظم أهميتها في كل مراحل التعليم ، سواء أكانت فضائل أخلاقية ، أو فضائل فكرية ، فان الاهتمام بالاولى يجب أن يتركز في المستويات الادنى ، بينما يتركز الاهتمام بالفضائل الفكرية في المستويات اعلى ٠

وفي أمريكا ، تبدأ تربية الطفل منذ اللحظة التى يولد فيها ، بما يتلقاه على يدى والديه من العناية به ، ومساعدته على النمو ، وبما يتحدثان به اليه ، ويلعبان معه الخ ٠٠ ومع نمو الطفل ، يتعلم كيف يتصرف ، ويعرف من مراقبته لغيره ، كيف يتعامل مع هذا الغير ؟ ويبدأ في استيعاب بعض الفضائل ، قد اطلق « لورنس كوهلبرج » على هذه المرحلة ، بمرحلة البداية الاخلاقية (١) ، كما

سماها « سارتر » بالمرحلة التى ينظر خلالها الطفل بعيون الطبقة التى ينتمى اليها ، ليطل منها على العالم (٢) .

فاذا نظرنا الآن بعين الجد ، الى الغاية من نشر الفضائل الخلقية ، والعقلية ، لدى الاطفال والصبية المراهقين ، واذا وضح أمامنا أن المناهج التعليمية التى يتلقونها : ستساعدهم على تنظيم حياتهم ، وستزودهم بالاسس التى سيقيمون عليها مستقبلهم ، خلال مراحل تعليمهم واستمرارهم ، وتطورهم الى أن يبلغوا سن المراهقة ، فانهم عندئذ – وبرغم أن أحسن الوسائل التى تحقق لنا هـذه الاهداف ، ما يزال مجهولا – فاننا على الاقل لن نستسلم لليأس ، ذلك اننا اذا كنا لا نعرف كيف أن البعض من تلاميذنا الذين التحقوا بمدارسنا ، قد أصبحوا متعلمين ، فالذى لا شك فيه أن البعض منهم قد أصبح متعلما فعلا ، وليس من شك أيضا في أن العديد منهم، قد بلغ المستوى الذى يطلق عليه «كوهلبرج» بالاخلاق الاتفاقية ، وذلك رغم عوامل فقدان الثقة بالنفس ، وعدم الوثوق في كثير من الخصال الاخلاقية .

على أن بعض الصعوبات التى تعترض التربية المعاصرة من الناحية العملية ، يرجع الى عدم الاعتراف بضرورة ضم الفضائل الاخلاقية ، والفكرية ، الى مناهج التعليم ، وأهدافه ، فضلا عما تعرضت له المناهج التعليمية في المراحل المختلفة من الخلط ، من بعض الوجوه ، فيما حظى بالاهتمام القليل جدا من الاهداف الثانوية ، في كل مرحلة .

هـذا الى أن عدم الاعتراف ، يرجع الى عدم الثقة بالقيم الحكمية ، والعجز عن تفهم ما يحتويه المجتمع البشرى ، من أعراف أخلاقية ، لو تنبهنا لها ، لكان تطبيق الكثير منها ، ممكنا عملا .. وليست الفضائل من هذه القيم الحكمية التى تفرض على حياتنا ، العملية والاجتماعية ، وانما الصحيح ، أن حياتنا العملية والاجتماعية ، هى التى يجب أن تفرض باورتها لهذه القيم الحكمية ←

ولا شــك في أن الاخذ بنظام التعدد ، في الاخلاق ، في الولايات المتحــدة ، قد حدا بالكثيرين الى قبــول فكرة اخلاق النســبية ، والامتناع عن تقبل فكرة الاخلاق العامة ، التى تظلل أكبر قدر من شــئون الحياة • ثم أن التعدد قد يوجد على مستويات مختلفة ، ونرى أشده تطرفا في المستوى الراديكالى ، حيث يتخذ التعدد ، صــورة حادة ، بين النظم والمبادىء والممارســة العملية ، وحيث يسود التعارض الشديد بينها •

فالنظــام الذى يقر بأن القتــل ، والكذب ، والسرقة ، تعتبر أمورا مشروعة ، وطيبــة ، تتعارض مع نظـــام يرى أنهـــا أمور سيئة •• فالنظام الاول يعتبر بمفهوم التعدد ، نظاما أخلاقيا (كذا) طالما أن قواعده لم تأخذ شــكل التعميم ، وطالما انه يحكم قطاعا اجتماعيا ، ارتضي به في الحياة •

على أن مثل هذا النظام في التعدد الاخلاقى ، وما ينبنى عليه من النسبية الاخلاقية ، ليس له في الواقع أى صدى جدى في الولايات المتحدة ولا في أى مكان آخر من العالم ، وان كان يتصور في أية عائلة ماسونية ، أن تأخذ ببعض آراء كهذه ، الا أنها لن تســتقر عليها طويلا •• ومع ذلك فان جميع المجتمعات ، تطبق داخلها اشــكالا متماثلة من الممارسة المثالية ، ويطلق عليها البعض ، الاشــكال البنائية المتماثلة للاخلاق ، وحيث توجد هذه الاشكال ، كجزء من الحياة العادية الاجتماعية ، فلن يوجد معها أى نوع من هذه الانواع الغريبة من الانظمــة •

أما الرأى الغالب في هذا الخصــوص ، ان ثمة موافقة قاطعة في الولايات المتحدة (كما في أى مكان آخر يفرق بين ما يعتبر صوابا وما يعتبر خطأ ، من الوجهة الاخلاقية ، سواء كان التعبير عن ذلك يأخذ شكل تقنين ، أو شكل عرف ، على نحو ما وضح من قضــية

« ويترجيت » التى قفزت الى السطح ، باعراف اخلاقية ، كانت منضوية تحت القانون •

أما التعدد الاخلاقى ، على مستوى آخر ، فقد يثير الجدل ، حول الممارسة العملية في الحالات الخاصة مثال ذلك العلاقة الجنسية قبل الزواج ، والاجهاض •• وقد يثير الجدل ، على مستوى المبادىء ، مثال ذلك مجموعة المبادىء الدينية ، في نظام كانط ، أو نظام المنفعة (بالرغم من أن أنصار كل من المذهبين يدعى بعدم تعارضه مع الآخر) وهذا الجدل ينشأ في الممارسة العملية ، نتيجة للرؤية التى ينظر بها كل ، الى الموضوع الواحد ، ولكن في ضوء مبادىء مختلفة ، أو من زاوية موضوعات مختلفة ، كما ان الكثير من التناقضات الاخلاقية كما يقول المعنيون بالظواهر الانفعالية ، ترجع ، الى هذه الاختلافات حول الموضوع الواحد ـ أما كيف يتأتى هذا الاختلاف ، حول الموضوع الواحد ، أو بين المبادىء فيرجع في أمريكا ، غالبا ، الى كل حالة على حده •• وفي كثير من الاحيان ، لا يلتفت الى هذه الاختلافات ، وفي أحيان أخرى تنتهى المراجعة بين الحجتين المتعارضتين الى رأى يجمع عليه ويعبر عنه ، بنص قانونى

ولذلك فان الاجماع على رأى ، في مجال الاخلاق ، أمر له مغزاه بالنسبة لاهداف التعليم وكثيرا ما يتجسد فيما سماه « كوهلبرج » بأخلاق العرف *

وعلى الرغم من أن أخلاق العرف ، ليست أعلى مستوى من

---

* المترجم : أو •• الاعراف الاخلاقية ، أو العرف الذى يعتبر في الواقع أحد مصادر القانون الرئيسية والعرف الاخلاقى ، يتبلور من خلال ما يجمع عليه أفراد المجتمع ، رأيا وفكرا ، وعملا : من خلال التقاليد المتوارثة ، أو المتطورة ، في ضوء الممارسة العملية ، لشئون الحياة اليومية ، بالاضافة الى ما تمليه العقائد ، والعادات وغيرها من العوامل التاريخية •

المسئولية الشخصية ، والجنائية فلا يصح – مع ذلك – أن نغض من أهميتها ؛ فغالبا ما يكون التصرف الذى يتم وفقا لها ، تصرفا صحيحا من الناحيـــة الاخلاقية ، حتى ولو لم يكن على طريقـــة « كانط » ، ثم أن بعض الآراء الاخرى ، تتحمس لتأييدها باعتبار أنها الطريق الى بث الروح الاخلاقية ، واثرائها لدى الفرد ، وطالما توفر المجال ، للاجماع ، بما يحققـه التفاعل الاجتماعى ، نتيجة الاخذ بالنصوص الاخلاقية ، من خلال الممارسة العملية للسلوك ، على كل المستويات ، الى أن تنتهى بصورة أو بأخرى ، بتعليمها داخل المدارس ، والتى تعتبر بمثابة معاهد اجتماعية ٠

وفيما يتعلق باحترام حقوق الآخرين ، فهو ضرورى ، ســواء نص عليهـا صراحة ، أو لم ينص ٠٠ فالصـــدق ، والصراحـة ، والمساواة في المعاملة ، والامانة في العمل ، والمبادرة بتحمل المسئولية ، والاستعداد لاداء الواجب ، واستقامة القصد ، والتعاون مع الغير ؛ تعتبر كلها من الفضائل الاخلاقية التى يجب الاعتراف بها ، وعدم تجاهلها ، أو انكارها ، كمحاولة – عابثة – لجعلها مجرد قيم محايدة

ذلك ان الفرد يرتبط – بالضرورة – ارتباطا وثيقا بمجتمعه ، وبالتالى فان نموه الذاتى ، لا يمكن أن ينفصـل عن هذا المجتمع ، سواء بالنسبة للدور الذى قد يلعبه فيه ، أو الفرص التى قد تتاح له ٠٠ ففى مجتمع ريفى ، غير متطور ، غالبا ما تكون الحاجة الى القراءة ، والكتابة ، أو المهارة في الحساب ضئيلة ، بحيث يعتبر التعليم الرسمى ، بمثابة استثناء ، أكثر منه كقاعدة ، في مثل هذه الحالة يقع عبء التعليم الاخلاقى على عاتق الاسرة ، والكنيسة ، ثم على المجتمع في المستويات الاعلى ٠

وفي مجتمع صناعى معاصر ، حيث يحتاج الفرد ، أن يتزود بالمهارات المطلوبة ، لكى يكسب عيشه ، أو ليعاون المجتمع بالعمل ،

وأن يواصل تعليمه من خلال الفرص المتاحة في نفس الوقت ، كل ذلك يقتضي منه أن يكون ملما بالقراءة والكتابة ، والمهارة الاساسية في الحساب • هذا الى غير ذلك من الامثلة الاخرى لحالات معروفة ، في المجتمع ، وتفترض في الفرد ، أن يكون ملما ببعض المعلومات الجغرافية التاريخية الخ •• أما تعليم الاخلاق ، للاطفال ، فيعتبر جزءا من تطورهم الاجتماعى ، وهو ما يقتضي مساعدتهم ، على تنمية أنفسهم ، ماديا ، ونفسيا ، وادراك ما لهم ، وما عليهم قبل الآخرين ، واتطلع الى الاسهام في محاولة المعاونة الخ الخ •

ونعتبر الآباء ، والمعلمون ، بمثابة الانا الاعلى ، في حياة الطفل ، بما يضعونه من القواعد التى يتوقعون استجابته لها ، ويعاقبونه اذا خالفها ، الى أن تسقر نفسه على الاقتناع الذاتى بها •• ذلك ان الفضيلة ـ كما يقول أرسطو بحق ـ تعتبر عادة ، يعتادها الطفل استجابة لمطلب مشروع ، وفي هذا الاطار ، تصبح الطاعة ، الفضيلة الاساسية الاولى ، والتى تقوم على أساسها نشر الفضائل الاخرى ، مع ملاحظة أن المتابعة المستنيرة ـ بغير قسر ـ لحياة الطفل تساعده على تنمية نفسه ، بما يحقق له ، القدرة على السيطرة عليها ، بمعنى أننا جميعا ، كما نقول « سكنر » وآخرون غيره ، نخضع بصورة أو بأخرى ، لنظام نمطى ، تتكيف به تصرفاتنا نحو الآخرين (٣) ، وان كان من الممكن أن نفرق بين تشكيل الشخصية بتوجيه الطفل أو التأثير عليه (كأن يتأثر (أ) بـ (ب) لمصلحة هذا الاخير) وبين تعليمه (كأن يتعلم «أ» من «ب» لمصلحة الاول) والتعليم الاخلاقى اذا اتبع هذا النموذج الاخير ، لا يعتبر تشكيلا للشخصية •

وفضلا عن ذلك ، فان تعليم الاخلاق ، يمكن أن يتم بالتوجيه النظرى ، أو بالقدوة العملية ، أو بالاثنين معا ، كما يحدث في العادة ، وذلك اذا ما أريد أن يحقق فعاليته •• فمنذ أن يبدأ الطفل حياته ،

بقليل من المعرفة ، فانه يتعلم قدرا كبيرا من المعلومات التى يصدقها بمجرد أن يتلقاها ، حتى ولو لم يفهم لماذا هى كذلك ؟ أو لماذا يجب أن يتلقى هذه المعلومات •• فالنطق السليم للكلمة ، أو اللفظ ، واستخدام قواعد النحو في اللغة ، ومعانى الكلمات ، وتعلم الارقام ، وجمعها ، ومعرفة مواقع الدول ، والمدن ، وبعض أحداث التاريخ ، كلها أشياء ، يمكن أن يتعلمها الطفل ، وأن يستوعبها ، اذا وثق عن يقين ، بمن يتولون أمره •• وهؤلاء هم الآباء ، والمعلمون •• وهذا هو ما يجب أن يطبق أيضا بالنسبة لتعليم الاخلاق •

وتعليم الاخلاق بمفهومها الواسع ، يتم بالتوجيه الفكرى ، لكنه اذا ما أريد ، أن يحقق فعاليته ، لابد وأن تعززه القدوة ، سواء بسواء ، وهذا يفسر لنا ما كان يجرى عليه التقليد القديم في أمريكا ، بمراعاة الدقة في اختيار المدرسين من الاخيار ، قبل أى شيء آخر •

وحتى في المجتمع الذى يسود فيه التعدد ، كمجتمعنا ، توجد قيم مشتركة ، تضمها – مجموعة الاخلاق الاتفاقية الاجتماعية – وهى التى يجب أن تعلم للطفل ، لانه مالم يتعلم بعض القيم ، فانه لن يعرف ، أو على اقل لن يستطيع التعامل على مقتضاها ، وان كان ذلك لا يعنى أننا يجب أن نركز – أساسا – على مجموعة معينة ، من القيم الوطنية ، وفرضها عليه •• وأولى من ذلك ، فيما ثبت لدى ، أن نستفيد من استعداد المدارس في المراحل التعليمية الاولى ، للاستجابة لتعليم قواعد السلوك البيئية ، والعائلية ، وللقيم ، والضوابط المحلية ، هذا الى جانب ما يجب أن يتعلمه الطفل كيف يقود نفسه ، ويتحكم في نوازعها ، ولذلك فانه سيحتاج في هذه الحالة الى تلقينه قدر أكبر من المعرفة السلوكية ، والخلقية ، سواء عن طريق القدوة ، أو تحت الملاحظة (٤) •

على أن الكثير من الآباء ، تتملكهم حالة من اليأس في هذا

الصدد ، بسبب الانفصام بين معتقداتهم الاخلاقية الخاصة ، وبين الامور الاخلاقية التى يستعر حولها الجدل ، فضــلا عما توقر في افهامهم ، من أن أى مجتمع يســود فيه نظام التعدد ، لا مكان في مدارسه ، للاخلاق ، وقد وضح فساد هذا الرأى ، على النحو الذى أشرت اليه من قبل ، وفشل أصحابه في تفهم معنى الاخلاق العامة ، التى يجب أن تحكم المجتمع بأسره ، وتعتبر ضرورة حتمية لوجوده ، بمثل ما فشلوا في استيعاب نظرية أرسطو عن الفضيلة الاخلاقية ، التى تجعل من الانسان رقيبا على نفسه ، قادرا على السيطرة على عواطفه ، وتعلمنا كيف نستجيب للعقــل ، ونلتزم في اتجاهاتنا ، بما يحقق الغايات النافعة ٠

وفشل أصحاب هذا الرأى أيضا ، في الاقتناع بأن تعدد القيم أو الاخلاق ، والاختــلاف بينها في مجتمع يســمح فيــه ـ قانونا ـ بالجدل حولها ، يفترض بالضرورة ، التحلى بفضيلة التسامح ، في بعض المجالات ، ذلك لان تعليم الاخلاق ، بالتلقين ، أو بالقدوة ، لا يعنى أنه لابد وأن يقدم اجابة عن كل الأمور الاخلاقية ، وخاصة ازاء الاختلاف بين الآراء حول بعض الموضوعات الاساسية ، والذى قد لا نستطيع أن نجد له أى تفسير ، كما أن عدم تحديد القرارات الاخلاقية ، قد يقف حائلا دون توضيحها ٠

أما في المراحل التى يقضيها الطلاب بالمدارس العليا ، يكون للتركيز على المهارات الاساسـية أهمية خاصــة ، تقتضي وضـــع منهج لها ان لم يكن في كل الحــالات ، ففى معظمها ، حيث يتعين توسيع نطاق المعرفة بصفة عامة ، كبداية للانطلاق المستقل بملكة والحكم ، عندئذ ، تكون الفضائل الاخلاقية ، قد مهدت الطريق ، لاستقبال الفضائل الفكرية ، (أو العقلية) ٠

(٢)

وان صح رأيى هذا ، فان الاختلاف بين تعليم المدرسة العليا ،

والكلية ، والجامعة ، يجب أن يكون له مغزاه ، لان التعليم بالكلية ، قد يكون ، بل ويجب أن يكون مختلفا في نوعه ، عن التعليم في المدرسة العليا ، بحيث يفسح الطريق لما أسماه أرسطو بالفضائل الفكرية ، على أن تواكبها في ذات الوقت ، الفضائل الخلقية ، كسياج يعززها ، ويحد - عندئذ - من دور السلطة التعليمية ، فليس الهدف أن نتجه الى تعاليم الكثرة من الحقائق ، لكى نقيم عليها تعلم النظريات ، لمجرد اثبات هذه النظرية ، أو تلك وانما ينحصر واجب المعلم أولا في اكتساب ثقة تلاميذه ، وتأثيره فيهم من خلال المعرفة السلوكية (ف) فهم ، مع استعدادهم لتلقى المعرفة عنه ، وتصديق ما يقوله لهم ، يحتاجون الى ما يعزز ذلك ، بمساعدتهم على الارتباط على مهل ، بما استقر في عقيدتهم ، مما قاله لهم ، وتبريره لهم بالتدريج ، وهكذا يتعين على المعلم أن يتزود في ممارسة عمله ، بشيء من الفلسفة ، والرياضيات ، والكيمياء ، فيما يعرض له من الحديث معهم ، حول هذه الامور ، وأن يعلمهم بالقدوة ، كما يعلمهم بالكلمة ٠

على أن تلقى المعرفة ، لا يجب أن يقف عند حد جمع المعلومات

أو الحقائق ، على مستوى الدراسة في الكلية ، والجامعة ، وانما يجب أن يتعداه الى استخلاص القيم منها ، وتنظيرها في اطار النظرية التى تستوعبها ، بما يقتضيه ذلك من تنمية ملكة النقد لدى الطلاب فالاصالة الفكرية ، والتفتح لاستنباط معايير وموضوعات ، وحجج جديدة ، وسلامة التفكير ، والتصميم على متابعة الاستدلال ، واستخلاص النتيجة ، ومحاولة الالتزام بالموضوعية ، باستمرار ، كل هذه الامور تشكل العناصر الاساسية ، للفضائل الفكرية ، التى يتعين على الطالب أن يحصلها على يد أساتذته بالكلية ٠ أما الغرض الثانى للتعليم الجامعى ، فلا يجب أن يقتصر على تعلم الحقائق فقط ، وانما يجب أن يمكنه

أيضا ، تعلم كيفية تحقيق المقارنة بينها ، أو تكاملها ، أو شرحها ، أو الدفاع عنها ، وعن الاوضاع المتعلقة بها .. ثم انها في تحصينها لا يجب أن تقف عند حد اختزانها فحسب ، وانما يجب أن تطرح باستمرار للاختبار ، والتقويم ، والتكامل بينها في ذهن المفكر أو الباحث .

ولما كانت الفضائل الاخلاقية الاساسية ، وكذلك التوجيهات الاخلاقية ، لا تفرض فرضا بصورة تعسفية ، وانما تقتضيها الضرورة لوجود أى مجتمع ، فان الفضائل الفكرية الاساسية ، أيضا ، لا تفرض بشكل تعسفى ، لان الفضائل بنوعيها ، ترتبط ارتباطا وثيقا ، بعملية نشر المعرفة ، وتطويرها ، باعتبار أن ذلك هو السبيل الى تنمية العقل ، وتهيئته ليكون قادرا على اكتشافها ، بنفس القدر الذى يمكنه من تجديدها أو تطويرها ، ثم ان الفضائل الفكرية ـ مثل الفضائل الاخلاقية ـ لا تلقن عن طريق التوجيه فقط ، بل كذلك عن طريق اعطاء القدوة ، والمثل .

ولا يقل هذا النموذج الحى ، لهذا المستوى ، أهمية عن المستوى الذى يسبقه ، ومع ذلك فان التمثل بالفضائل ، يقتصر أساسا ، على الفضائل الفكرية ، لان الطالب مع تطور ملكاته النقدية ، سيجد نفسه في مواجهة مباشرة ، مع الفضائل الاخلاقية ، وينتقل الى ما أسماه « كوهلبرج » بالمستوى التأثيرى في الاخلاق ، في الوقت الذى يتملكه الشعور بالرغبة في التساؤل عن أساس القيم التى آمن بها ، من قبل ، لمجرد أنهم علموه اياها ، بمثل ما يتساءل المرء عن الاساس الذى يقوم عليه تعلمه لاشياء لقنوه اياها من قبل أيضا .. وهكذا يتضح أن مناهج التعليم العالى ، هى الاطار الملائم ، لتلقى الفضائل الفكرية ، بينما تعتبر القيم العائلية والاخلاق الاتفاقية (العرفية) من الامور التى يمكن طرحها لمثل هذه التساؤلات .

وقد كان من أسباب فشل الجامعات ، في العشريات الماضية ،

عدها أغفلت النظر الى الفضائل الفكرية ، وأهميتها ، سواء في نشر المعرفة ، أو في تطويرها ، وكانت النتيجة ، في بعض الحالات ، ان دخلت السياسة ، الجامعة ، على حساب مصلحة المجتمع ، ذلك لان المجتمع الحر المستنير – اذا صح رأيى – سيكون قادرا على استنباط هذه الخير الاجتماعى ، من خلال جامعات مستقلة ، لا تخضع للسياسة ، وتتبنى في مناهجها ، الفضائل الفكرية ، أفضل كثيرا من جامعة دخلتها السياسة ، وخضعت لرقابتها ٠

ويقع « تسييس » الجامعة من عدة طرق ، كلها يؤدى الى احتواء ، وافساد الفضائل الفكرية ، اللازمة لنشر وتعميق المعرفة ، ومن هذه الطرق ، اصطناع غاية سياسية معينة ، أو اعتناقها باعتبارها هدفا أساسيا ، كنظرية ، أو كواقع ٠

لذلك شكا الكثير من الطلاب ، في الستينات الاخيرة ، من تدخل الجامعات في السياسة ، لانها ، اتخذت من أهدافها ضمنا ا – ان لم يكن صراحة – الدفاع عن الوضع القائم ، والتعاون مع مصادر المساعد الحربية المعقدة ، أو اعداد العمال للصناعة ، أو لكى يقوموا بدور « الهتافة » للانظمة القائمة ، في المجتمع ، ولهذا كان هدف الجامعات الراديكالية ، داخل الجامعة ، ان يتولوا تسييسها ، بطرق مختلفة ، كالانحياز الى قيم مختلفة ، أو استخدام الجامعة ، مطية للتغيير الراديكالى ، أو تمكين هذه الجماعات لتقفز على الساحة الجامعية ، للوقوف ضد الحرب ، أو ضد اسلوب الحوار واقامة الادلة ، بالتصدى مباشرة الى استخدام أداة التغيير الاجتماعى ، دون حاجة الى مناقشة مثل هذا التغيير ٠

وكانت الجامعة تعتبر ، وما تزال تعتبر أنها ، خضعت للسياسة ، عندما تبلغ في ذلك الى الحد تتصدى للدفاع عن الوضع القائم ، أو مهاجمته ، باعتبار أن ذلك من أول أهدافها ، ومع ذلك فثمة طريقان لتسييس الجامعة :

أولهما : أن تتولى الهيئة التشريعية الاتحادية ، أو على مستوى الولاية ، اصدار مرسوم يحدد سياستها ، والقواعد التى تسير عليها ، أو تتدخل فيما يصدر عنها من قرارات .

والثانى : أن تنشأ تكتلات داخل الجامعة ، تتصدى كل منها لرسم سياستها ، من وجه يختلف عن الآخر سواء فيما يتعلق بالتدرج ، أو بالترقيات ، أو الرئاسات ، وغير ذلك من الامور ، التى تقف من ورائها ، قوى لها مصالح واهتمامات خاصة ، وقد تمتد هذه التكتلات داخل الادارات ، والمدارس ، أو قد تصطنع الحواجز بين الكلية والطلبة ، أو بين كل جماعة ، وبين الادارة .

هذا واذا كان الاختلاف في الرأى حول المعرفة ، يتطلب التنوع بين الجامعات ، فكثيرا ما تبذل المحاولات ، للانحراف بها أو اساءة توجيهها ، بما يأتهى بها الى الفصل بين الواقع ، وبين القيم ، على نحو ما حدث في جامعات أمريكية كثيرة ، أغفلت الفضائل الفكرية ، واصابتها عدوى السياسة ، وتلوثت بها ، حين طبقت نظاما ، ما أطلق عليه ، نظام القوالب البنائية للمعرفة .

وفكرة القوالب البنائية للمعرفة ، تقوم — بداية — على أساس واقعية ساذجة ، مع ما أضيف اليها من افتراضات ، تقول ان المعرفة ليست مشكلة ، وأن الخطوط العامة للمعارف الانسانية ، موضوعة في وضعها الصحيح تماما ، وان كل ما يتبقى علينا أن نفعله ، هو أن نسد الثغرات ، ونملأ الفراغات ، بما نضيفه الى المستويات الاعلى للهياكل القائمة من المعرفة ، الى أن تستكمل بناءها ، من بداية التجربة ، والتى تخضع حينئذ ، للتحليل والتوصيف ، وهكذا تتلاقى الانواع المختلفة من المعارف بما يقابلها من الانواع المختلفة ، من التجارب ، والتى تلتقى بدورها ، بما تخصصت له المدارس المختلفة ، والاقسام بالجامعة ، حيث تتفوق بعضها ، في بعض المجالات عن غيرها ، في بناء هياكلها ، ثم ما تلبث ، أن ترسي

بناءها شيئا فشيئا ، على قواعد صلبة من القوالب البنائية للمعرفة •

ووفقا لهذا الرأى ، لا يختلف التعليم بالكلية ، والجامعة ، من حيث النوع ، عن التعليم بالمدرسة العليا ، أو المعهد ، ففى المستويات الادنى ، توضع قوالب مبسطة لموضوع المادة التى ستدرس التلاميذ ، بينما تتضمن القوالب التى تقدم بالكلية ، في صورة أعمق ، عددا أكبر من الحقائق ومستوى أعلى من المعارف ، حيث يتدرب الطلاب على البحث في مجالات لم تدرس لهم من قبل (مثل الفلسفة وعلم النفس) بينما تتاح في المدارس العليا ، فرص التخصص ، في المجالات الخاصة ، وان كانت المعرفة في هذه المجالات ، لا تعدو أن تكون تكرارا ، لنفس الانواع التى سبق أن تعلموها في المراحل السابقة •

ومن غير المعقول ، أن نتوقع من أساتذة الجامعة ، أن ينفقوا جل وقتهم بها في التدريس مع هذا الكم الهائل من المعارف ، التى تفوق طاقة أى منهم ، هذا فضلا عن أن التدريس ، طالما أنه يتناول قوالب المعرفة ، فقد يمكن التوسع فيه ، بالوسائل الفنية ، للحاسبات الآلية ، مع ما يضيفونه خلال أبحاثهم من القوالب الجديدة للمعرفة ، وغالبا ما يقوم اساتذة بتنقية القوالب القائمة من قبل ، أو يكشفون بطريق النقد ، القوالب المعيبة ، أو ربما ينجدون ، من خلال ما يكتبونه من المقالات ، والمقالات المعارضة ، في تقديم صورة تمهيدية لقالب جديد ، وقد يصدرون أيضا ، الكتب التى يستخدمها المعلمون في المراحل الدراسية ، الادنى •

وعلى الرغم من أنهم يعرفون ، ما يتناسب من قوالب المعرفة في مجالاتهم المتخصصة ، بعضها مع البعض ، الا أنهم لا يستوعبون – فرادى أو جماعات – كل المعارف ، كما أن أيا منهم لا يستطيع ، بما تخصص فيه من المعرفة ، أن يدرك أى أنواع

التعليم – ككل – يقتضي استكماله ، أو هو لا يعرف سوى أن يهيىء الطالب لمهنة من نوع ما ، أو لوظيفة مرموقة في لمجتمع .

وطالما أن فكرة القوالب البنائية للمعرفة ، لا تقدم لنا دليلا يقودنا الى الغاية من التعليم وهيكله : فليس أمامنا غير سوق العمل ، هو الذى يرشد الطلاب الى ما يجب أن يتعلموه ، ويستغل الطلاب بدورهم هذه الوسيلة ، في طلب تعزيز المناهج التى يدرسونها ، تلبية لهذه السوق لان أول شيء يريدون معرفته – ولهم كل الحق – هو أى المناهج التى ستهيؤهم للحصول على وظيفة ، أو ما يضمن لهم فيها ترقيتهم الى مراكز أعلى ، والمدارس في الجامعات كمدارس القانون أو التجارة ، لا نجد صعوبة ، في الاستجابة الى طلبها الاعانة ، بينما يجد العديد من أقسام الفنون والعلوم ، الليبرالية صعوبة في ذلك ، فتضطر الى محاولة الحصول على الاعانة ، بانصياعها للتطور العصرى في مجالاتها ، أو الاخذ بالاتجاهات ، والصور المعاصرة ، لأن وجودها برتهن بقدرتها على اجتذاب الطلاب وتخصيص ساعات بالاجر .

هذا الى أن فكرة القوائم البنائية ، لا تقدم رأيا موحدا عن ماهية المعرفة ، أو عما يجب أن تكون عليه الجامعة ، لان أية جامعة يجب أن تشتمل على عدد من الاقسام بعدد مجالات لتخصص فيها ، وعددا من المدارس ، بعدد المهن التى تقوم بتعليمها ، وعلى الرغم من أن القوالب البنائية ، تختلف من مجال الى مجال ، نظرا لما تتميز به من الاستقلال النسبى ، فان الجامعة تستطيع مع ذلك أن تقتنص وتختار لنفسها ما تشاء من الاقسام والمدارس ، وذلك لان قرارات تحديد الاقسام أو المدارس داخل الجامعة ، ليست لها علاقة بطبيعة المعرفة ، وانما هى تعتمد على الطالب ، وعلى الطلب الاجتماعي ، أو على عوامل تتعلق بما للجامعة من الاعتبار ، فيما تختاره ، أو تتابعه من المناهج ، وهذا ما يفسر لنا تزايد التراكم

بين الانواع المختلفة ، والتى لا يجمع بينها غير وحدة الادارة ، ويفسر لنا أيضا ، « عدم تخصص » المديرين الذين يقررون الاقسام والمدارس ، التى يجب أن تشتمل علها الجامعة ، والاموال التى ستحصل عليها وهكذا .. وهذه مسائل تعتبر من وجهة نظر القوالب البنائية من الموضوعات الادارية البحتة ، وليست من المسائل الاكاديمية التخصصية .

وأخيرا فان فكرة القوالب البنائية للمعرفة ، تنحو الى تمييز القيم الواقعية ، ولا تسمح الا بالقوالب القائمة على الواقع فقط ، في بناء المعرفة ، ولذلك يقال أن المعرفة ، يجب أن تكون موضوعية ، وذات قيمة حيادية ، فاذا عرضت لنا القيم على نحو ما — وهى تعرض غالبا — فان تبريرها لا يمكن أن يقوم على أساس ادعاءات المعرفة ، لان فرض القيم في النهاية — سواء أكانت قيما اجتماعية ضارية بجذورها في أعماق المجتمع ، أو كانت قيما راديكالية ، أو كانت قيما ذاتية — سيؤدى الى الدعوة الى تسييس الجامعة ، وهذه ان لم تكن نتيجة مباشرة للقوالب البنائية للمعرفة ، فهى على الاقل قد شاركت في تحقيقها .

على أن المأساة في فكرة القوالب البنائية للمعرفة ، تكمن في أنها تعتبر من الفولكلور الشعبى ، ولا يمكن أن تمثل معرفة بالمعنى الذى تدرس به في الجامعة ، ولما كان التحليل والتوصيف من أجراء أو عناصر تلقى المعرفة ، لذلك كان من أول عيوب القوالب البنائية ، انها تنزل بمفهوم المعرفة الى هذين العنصرين ، بما يعتبر بمثابة تخريب لطبيعة المعرفة التى يجب أن تنبت أساسا بالجامعة ، والتى يجب أن تؤدى وظيفتها وتحقق غايتها من خلالها ، ثم أن هذا الابتسار للمعرفة ، يعتبر عيبا ذاتيا في هذه القوالب البنائية ، بالنظر الى أنه يخرب عملية تلقى المعرفة بالجامعة ، وينزل بها الى مجرد أداة وضعية ، تقتصر مهمتها فقط ، على أداء وظيفتها الاجتماعية .

أى أن فكرة القوائم البنائية للمعرفة ، لا تلقى بالا ، ولا تهتم بالفضائل الفكرية ، فهى تتجاهل بل وتنكر وحدة المعرفة ، وتخلط بين الواقع الموضوعى ، وبين الموضوعية ، فضلا عن أنها عجزت عن افساح المجال الملائم لعنصر النقد ، في عملية تنقى المعرفة ، والتى تنبثق منها قيمتها الذاتية ، بدلا من أن تفرض من خارجها ٠

ففى المراحل الادنى للدراسة ، يجب أن يتواكب تعليم المعارف ، مع تعليم القيم الاجتماعية ، بينما يتواكب تلقى المعرفة في المرحلة الجامعية مع تعليم الفضائل الفكرية ، الامر الذى يستثير المواقف النقدية ، حول ما تحقق استيعابه في الناحيتين ، وتحقيق التكامل بينهما ، وتقويم ما يفترض أن الطالب قد حصله من القيم الاجتماعية في المرحلة السابقة ، وعلى هذا النحو يعتبر تلقى المعرفة بهذه الصورة المتحررة ، من العوامل التى تساعد الطلاب ، في الانطلاق بتطلعاتهم نحو المستقبل ، بينما كانت تطلعاتهم عن العالم خلال المرحلة الدراسية السابقة ، تستند الى ثقافتهم الخاصة ، فانهم في المراحل الاعلى ، يتعلمون كيف ينظرون الى ثقافتهم من خلال تطلعاتهم للعالم ٠ فلو أن شخصا سأل آخر عن قيمه ، وتطلعاته ، لاستبان منه ، انها قد تكون قائمة على أسس أقوى ، أو انها مجرد صدى ، لا حقيقة له الا في القليل من الاساس الذى نستند اليه ، وهكذا يتبين أن التعليم الليبيرالى في مجال النقد ، لا يؤدى بالضرورة ، الى تأييد أو رفض القيم السائدة في المجتمع في اطارها الثقافي ، أو الاجتماعى على السواء ٠

ذلك ان عملية التعريف ، ليست مجرد تحليل فحسب ، ولكنها أيضا ، بناء لنظريات تتناول حقائق تكشفت ، وثبتت ، بمعنى أن التعريف بالشيء ، ليس مجرد وصفه ، بل وكذلك تفسير ، وتقويم ما وصف به ، أى أن الهدف من البحث ، ليس لمجرد اكتشاف حقائق جديدة ، واضافة مجموعة جديدة من المعارف

فقط ، وانما هو يتجاوز ذلك اثارة الاسئلة ، حول أثر هذه الحقائق الجديدة ، في غيرها من الحقـــائق القـــديمة ، ومدى ما حققته من التغيير فيها جميعا ٠

ومن هذا المفهوم ، يعتبر البحث الذى يجريه الاستاذ ، انطلاقا به ـ فيما يقع غالبا ـ الى رؤية أعمق ، أو الى رؤية مختلفة ، عن رؤيته السابقة ، وهذا هو السبب في أن الاستاذ الذى يمارس مهنته بمفهومها الحقيقى ، ويعتمد في ممارسته لها على البحث المستمر ، لا يمكن أن يغنى عنه ، استخدام الوسائل الآلية في التعليم ، لانها لن تعدو أن تكون برامج ، مكررة ، منقولة عنه غالبا ٠

ولذلك فان رأيى الذى أتمسك به وأصر عليه ، عن المعرفة ، هى أنها تتحقق ـ في كل مراحل بحثها ، وتطويرها ، وتسجيلها ، أو نقلها داخل الجامعة ـ نتيجة التلاحم بالرأى الآخر ، من خلال الواقع ، وان هذا التلاحم ـ مثله مثل المعرفة ذاتها ـ يجب أن يكون منهجيا ، وموضوعيا ، وموحـــدا ٠

وموضوعية المعرفة ، تعنى ، أن تضع الحقائق تحت نظـــر الجميع ، للمشاركة المفتوحة ، لا هى فردية ، ولا هى شخصية ، وأن نخص من هذه الحقائق ما يكون منها قابلا لاثباته ، واقراره ، ثم ان المشاركة المفتوحة ، تستتبع ضمنا ، ألا نكون المعرفة سرا من الاسرار ، (وبالتالى فان البحث الذى تجريه الحكومة أو الدوائر الصناعية ، سرا ، يتناقض مع طبيعة المعرفة) ٠

هذا ولا يجب أن نخلط بين موضوعية المعــــرفة ، وبين فكرة القوالب البنائية للمعرفة ، والتى بمقتضاها ، تتحول الى وحدات ثابتة ، معرفة ، ومسجلة ، ومنقولة ٠ وعــــلى عكس ذلك ، فان موضوعية المعرفة تستثير الخصائص النقدية ، أو السلبية ، أو الخلاقة في الفكر بما يثرى فيه ، ملكة التدقيق والاختبار فيما نعرفه ، وتقويم ما نتقبله من الحقائق والنظريات ، باستمرار ، وان كانت

المعرفة على هذه الصورة لن تتوائم مع هؤلاء الذين يترددون في تحقيقها أو محاولة استجلاء مضمونها ، ثم انها – على الصورة المذكورة – تتعرض أحيانا لوجهات نظر مختلفة ، محافظة ، أو راديكالية ، تبعا للظروف السائدة في المجتمع ، الذى اكتشفت فيه ، ولو أن موضوعية بحث المعرفة ، لا تتم بذاتها – بالضرورة – عن وجهة نظر محافظة ، أو راديكالية وذلك على الرغم مما قد تثيره من أفكار تنتمى الى هذه ، أو الى تلك •

وإذا كانت المعرفة ، التى يتولى بحثها أعضاء هيئة التدريس بالجامعة ، ذات طبيعة منهجية ، فليس معنى ذلك ، أن تكون غايتهم منها ، مجرد جميع حقائق (أو معلومات) فقط ، وانما يجب أن يعملوا معها على استنباط النظريات الصحيحة ، التى تساعد على تفسير وشرح هذه الحقائق ، واستيعاب مداولاتها وتلك هى مهمتهم الاساسية ، التى يتولونها داخل الجامعة ، سواء منهم من يتولى دراسة النتائج المستخلصة ، من أعمالهم الفكرية ، أو من يباشرون دراساتهم ، بتوجيه أساتذتهم •

ثم ان وحدة المعرفة ، تتمثل في صورتها الكاملة المثلى ، بما يحقق التناسب بين المعارف ، ويتبلور في وحدة المعرفة تقتضي بالتالى ، تجميع الحروف المنبثقة عن أصل واحد ، في مكان واحد ، لكى تدرس في معهد واحد ، وتنتقل بتلقائية انسيابية من خلال قنوات محددة ، الى الطلاب الذين يأتون اليه ، لكى يتعلموها ، ومع ذلك فهى – وحدة المعرفة – في صورتها المثلى ، قد تستعصي على مقدرة الطالب في متابعتها بنفسه ، دون أن يتلقى التوجيه أو القدرة ، من أساتذته بالكلية ، بما يتوفر لهم ، من الذوق ، وبعد النظر ، كل فيما تخصص فيه •

ولا شك في أن الفضائل الفكرية ، المطلوبة وفقا لهذا الرأى في المعرفة ، والاداء الذى يمكننا أن نحققها به ، ترتهن بما ينشئه

لدينا من الشعور بحب الحقيقة ، والرغبة في متابعة الادلة المؤيدة لها ، حيثما يقودنا البحث عنها ، وبالقدرة على مقاومة الضغوط السياسية ، والاقتصادية ، وغيرها من الضغوط التى تزيف أو تنحرف بأي بحث أو اكتشاف ، كما ترتهن بما يجب أن نتحلى به من خصال ، مثل أمانة الفكر ، والشجاعة الادبية ، في نقد ما يتصل بالجماهير ، والتسليم بالخطأ ، والرغبة في الاستزادة من المعرفة لذاتها ، أو لاستخدامها في الوضع ، الذى يجب أن توضع فيه •

أما ما عدا ذلك مما يحتاج اليه العمل ، أو الوظيفة ، فيمكن للحكومة ، والمدارس المتخصصة ، والصناعية أن تعلمه لطلابها •• أما المسائل التى لم تقدمها الجامعة ، والتى يمكن بها أن تقدمه لطلابها فستركز على كل ما يمكن الاستفادة به من التعليم الحر ، (أو الليبرالي) ، والتعليم الحر ، هو ما يبلغ من حريته الى الحد الذى لا يتقيد فيه الافراد بأى قيد يعوق تفكيرهم ، وتطورهم ، بمعنى أنهم لا يجب أن يتلقوا فقط ، عرضا لمختلف المجالات التى يختارون من بينها ما يتفق مع مصلحتهم ، وانما يجب أيضا ، أن يتعلموا ، كيف يتابعون المعرفة ، ويحققونها ، على النحو الذى يكسبهم من المرونة الفكرية ، ما يطوع لديهم ، القدرة على التكيف بالظروف المتغيرة ، خاصة وأن المجتمع يستفيد ، كلما زاد عدد المواطنين الذين نالوا حظهم من التعليم ، في اطار من حرية التعليم ، لما اكتسبوه من المرونة ، في الفكر والاستعداد للتكيف بظروف التغيير والقدرة على الاسهام في الشئون العامة ، والتدرب على استخدام مواهبهم في توجيه النقد ، أو الاسئلة ، والاسهام بنشاطهم فيما يتصل بهم من شئون الحكم •

واذا لم يكن كل مجتمع في حاجة لمثل هؤلاء الناس ، فان المجتمع الديموقراطى المفتوح ، يعتبر من أولى المجتمعات حاجة ، الى العديد منهم ، ليحقق بوجودهم ، التوازن المطلوب في أداة الحكم ، سواء في عالم الاقتصاد ، أو في ميدان الاجتماع •

فما لم يتوفر السياج لحماية طلب المعرفة ، مع توفير الحرية التى لا تشوبها أية قيود ، أو يحال بينها بحدود تتعلق بالاغراض الخاصة التى تتعلل بها الحكومة أو رجال الاعمال ، لتعرضت لخطر التهديد من الناحية الموضوعية - بمعنى أن الجامعة ، لو تحررت من الرقابة السياسية ، لاستطاعت أن تقدم الاطار للنظريات ، أو السياسات التى يمكن - بل يتحتم - أن تفحص ، وتناقش ، وتطرح للنقد والجدل ، وتعرض لامعان التفكير فيها ، والكتابة عنها دون خوف من العقاب ، أو من فقدان الوظيفة . ثم اننا لا نتوقع - مثلا - أن يوضع برنامج تدريبي ريفى ، لتعليم الطلاب كيف يجرى أبحاثهم الانتقادية عن الريف أساسا ، وانما الذى نتوقعه أن تتولى الجامعة ، مدعمة من الميزانية العامة ، تعليمهم كيف يجرون أبحاثهم النقدية ، أصلا ، من أى وجه ، ومن كل وجه من وجوه المجتمع ، حيثما يقتضي الامر ذلك ، فليس من وظيفة الجامعة ولا يجب أن يكون من وظيفتها العمل على تغيير المجتمع مباشرة ، ومع ذلك فلا بد ، بالنسبة للمطالب الموضوعية من التفرقة من الحاجة التى تقتضي اصدار قرار عملى مباشر ، وبين التصرف المتميز الذى يتخذه السياسيون ورجال الاعمال .

هذه النبذة الموجزة ، لما يمكن أن تسهم به الجامعة - وحدها - فى المجتمع ، وطبيعة المعرفة ، والفضائل الفكرية (أو العقلية) التى تسعى لتحقيقها ، تصلح - فيما أرى ، والى أبعد مدى تتيحه لى الرؤية - كأساس للمطالبة باستقلال الجامعة ، هذا الاستقلال الذى ترتكز المطالبة به على القدر الذى تبلغه الجامعة من سعيها الى تحقيق الغايات المذكورة .

وعلى العكس من ذلك ، والى الحد الذى لا نستطيع فيه أن نحقق شيئا من ذلك أو اذا أهدرت موضوعية المعرفة ، أو حاولت التدخل لتغيير المجتمع مباشرة ، أو استعملت للمصالح الخاصة فى سبيل البحث عن وسائل للحصول على المال ، أو المزيد من ساعات

الانتاج ... اذا هى – أى الجامعة – فعلت ذلك ، فوق أهدافهـــا الموضوعية ، لتعميق المعارف ، ونشرها ، وطرحهـــا للمناقشـــة المفتوحة ، فانها عندئذ ، تكون قد « أفسدت نفسها من داخلها ، وأصبح من الصعب ، أن نتوقع لاستقلالها ، ما يحفظ عليه بقاءه ، واحترامه ، وربما كانت هذه الامور أكثر وضوحا في عصـــور كانت الحياة الجامعية فيها أقل تعقيدا ، قبل أن تسعى الجامعـات الى تطبيق نظام التعدد النوعى وقبل أن يكتشف أن مساندة الحكومة ، بالاموال والضمانات ، قصد منه أن يكون لها مركز قوة في علاقتها بها .

هذا ، وقد تبدو فكرة الموضوعية ، أوضح في التطبيق ، في عالم الفنون ، والعلوم ، ومع ذلك نجد لها دلالة مماثلة في المدارس المهنية اذا هى حرصت على ألا تكون مجرد مراكز للتدريب الخاص بمهن ، تصادف ان تواجدت معا في معاهد تعليمية أخرى ، ولذلك فهى يجب أن تتحرر أيضا ، فلا تظل كمدارس لمجرد تخريج الطلبة المدربين جيدا ، تلبية لطالبات المؤسسـات القانونية ، أو المستشـفيات أو رجال الأعمال ، خاصة أن هـــؤلاء الاخيرين ، يمكنهم أن يدربوا ما يشاؤون من الافراد في معاهدهم الخاصة ، اذا أرادوا ذلك ، ومن ثم فليس هناك أى مبرر لمنح اعانات عامة لمثل هذه المؤسسات ، من خلال التعليم ، الا اذا تولى المجتمع الحاق الطـــلاب بمعاهده التعليمية من بين المواطنين المتحررين ، المحتفظـين بملكاتهم في النقد ، والقادرين بذلك على أن يشكلوا قوة موازنة ازاء السلطات والضغط الحكومية ، الاقتصادية والاجتماعية .

فان صح دفاعى عن استقلال الجامعة ، لزم تبعا لذلك أن نطالب – بحق – بالحد من التدخل في شئونها من خارجها ، فيمـــا يتعلق بمناهجها الدراسية ، وتجهيزاتها ، وترقيات أعضائها الخ .. وأن نطالب أيضا بأن تكون مهمتها الاساسية ، هى المعرفة ، وأن تكون أحكامنا في مثل هذه الحالات ، مبنية على أساس نوع المعـــرفة وأصالتها ، فيما يدرس منها بالجامعة ، وبالكلية عـــلى وجه

الخصوص ، فطالما التزم أعضاء الجامعة ، فيما يقررونه ، أو يخططون له ، بنشر المعرفة ، والحفاظ عليها ، وتطويرها ، فان كل تصرفاتهم في هذه الحدود ، تعتبر ، لمصلحة هؤلاء الذين يوجدن خارجها ، بنفس القدر الذى يتحقق منها لمن يوجدون داخلها •

ويتوقف مستوى الدعم الذى يقدمه المجتمع لجامعاته ، على الموارد المتاحة ، وعدد الطلاب المقيدين بها ، وعوامل عديدة أخرى ، على أن ذلك لا يبرر تدخل المجتمع في الجامعة ، مهما كان الدعم الذى يتوقع أن يقدمه لها ، لانها هى وحدها ـ أى الجامعة ـ التى تستملى في الواقع خطتها الموضوعية في المعرفة ، أما كيف يستطيع المجتمع أن يتحقق من ذلك ، أو لماذا يولى ثقته الجامعات؟ ففى رأيى أن المجتمع يجب أن يمنح ثقته للجامعة ، وعليها حتى أن تعزز هذه الثقة بالدليل ، اذ من المعقول في الواقع أن تقدم الجامعة حسابا عن انجازاتها للمجتمع ، والذى عليه أن يتفهم بدوره الاهمية البالغة لاستقلال الجامعة ، والفائدة التى تعود عليه من دعمه لها ، مع الحفاظ على استقلالها الضرورى ، فمن خلال الحساب الذى تقدمه الجامعة ، تظل الثقة فيها قائمة ، سواء من حيث أدائها لمهامها ، أو من حيث التحقق بصورة أو بأخرى من أنها لم تستقطب سياسيا ، فتقديم الحساب ، لا يجب أن يكون الهدف منه مجرد ارضاء المجتمع فقط ، وانما يجب أن يستهدف أيضا دمج التكتلات ، ومراكز القوى داخل الجامعة وبالتالى فلا يصح أن يتخذ شكل التدرج الرئاسي (الهرمى) فحسب ، وانما يجب أيضا أن تتوزع المسئولية رأسيا ، وأفقيا ، بين الاقسام المختلفة داخل الجامعة •

فالحرص الذى تتمسك به الجامعة في الحفاظ على استقلالها ، رغم تدعيم المجتمع لها يقتضيها في ذات الوقت ، ألا تخفى شيئا عن أى قطاع أو جزء من قطاعات المجتمع ، كما أن كلّ جزء أو قسم

من أقسام الجامعة ، يجب أن يكون من الناحية الاكاديمية ، رقيبا على غيره من الاقسام الاخرى ، بمعنى أن يكون عمل كل منها ، مكشوفا ، أو مفتوحا للاخر في تواصل متبادل يتيح لكل قسم أن يقوم غيره من الاقسام ويعمل على مساعدتها في رفع المستوى العلمى في جملته .. أما هؤلاء الذين يراقبون الجامعة من خارجها ، ويرغبون في توجيه أى سؤال ، أو في تقويم أى قسم من أقسامها ، بمفاهيم تنتمى في بواعثها ، الى المعرفة ، فيجب أن يمكنوا من ذلك .

أما فيما يتعلق بتقويم المسوغ المطلوب لوظائف الجامعة ، فهى التى تتولاها ، ومع ذلك فمن حق الذين يدعمونها أن يتحققا من صدى الغاية منه ، لكن ذلك لا يعنى أن يتوقعوا نتيجة مباشرة ، أو محددة من كل الوجوه ، أو أن ينتظروا عائدا مباشرا لانشطتها ، والا دل ذاك على فشلهم في تقدير طبيعة المعرفة ، وفي تقدير أساس البحث ، كما يدل أيضا أنهم قد أصبحوا لا يهتمون بالموضوعية كأساس للمعرفة ، فهم يقيسون نجاح التعليم في الكلية ، عن طريق استفتاء خريجيها ، ليسألوهم : الى أى مدى أسهمت الجامعة في حفظ التراث الثقافي ونشره ؟ وكيف تعمل الجامعة على نشر الثقافة الحيوية ، وتطويرها في الوقت الحاضر؟ وهل حققت الكلية أى تقدم بصدد الحفاظ على المعارف ونشرها ، وبأى الوسائل نجحت في ذلك ، والى أى مدى ؟.. وحتى هؤلاء الذين قد يبدون اهتماما أكبر في تقويم الجامعة لا بد وأن يسألوا ، ان كانت قد قاومت الضغوط السياسية والاقتصادية ، التى تهدد باستمرار بتعويقها عن المضي في غايتها الاساسية الاولى ؟ وهل قبلت منحا ، أو مشاريع من شأنها أن تنحرف بكلياتها عن المضي في تحقيق الغاية التى كرست لها نفسها ؟.. وهل قامت بدور الناقد للمجتمع ، او الضمير الاجتماعى المعبر عنه ؟.. أو انساقت مع غيرها ، بغية الحصول على المزيد من الطلبة ، والمزيد من النقود ، ومن انكايسات ؟

وأخيرا ، فان الرد على الاتهام بمحاولة تسييس الجامعة ، هو ببساطة ، أن تمنع هذه المحاولة ، فأى جامعة خضعت للسياسة ، يجب ألا تتعرض لسياسات أخرى مختلفة ، وعلى عكس ذلك يجب تحريرها كلية من السياسة ، فان صح دليلى في هذا الصدد ، فان أول ما يجب عمله من أى التغيير ، هو أن يقتنع رجال الجامعة أنفسهم بذلك ، وانما يجب فقط ، اذا أصروا على الالتزام بالمعرفة الموضوعية ، كمنهج وكهدف ، يسيرون في تصرفاتهم على نهجه ، والعمل على تعزيزه ، وتطويره ، أن يلتزموا بقانون يحدد المسئولية بينهم بما يضمن لهم في نفس الوقت احترام واستمرار استقلالهم . ثم عليهم أيضا أن يقنعوا المجتمع ، بضرورة الالتزام بموضوعية المعرفة ، وحاجتهم الى اتاحة المناقشات المفتوحة في جميع المجالات ، بغض النظر عن حساسيتها أو عدم حساسيتها السياسية .

ولكى يتحقق لنا ذلك ، لا بد أن يكون للمعرفة الذاتية الجماعية مكانها الذى تحتله في مكان الصدارة وليس أى مجتمع ، ولا أى عضو من أعضائه ، على استعداد لمواجهة مضامين مثل هذه المعرفة . بينما يحدد المجتمع للجامعة ، امكاناتها ، التى تستطيع أن تمارس بها وظائفها ، ولكنها ، تفعل ذلك فقط على مسئوليتها الخاصة ، ولعل انقضاما التى أثيرت حول هذا الموضوع في برلين ، وايطاليا ، ويوغسلافيا ، خير دليل على ذلك .

فالبديل لاستقلال الجامعة ، هو تسييسها ، وقد يكون قبول تسييس الجامعة ، أو الدعوة له ، من الامور المطلوبة عملا ، ولكنه سيكون على حساب الجامعة ، فهى وحدها التى ستدفع الثمن وعلى هذا ، فان الجامعة ، اذا انصرفت عن غايتها الاساسية الاولى في السعى الى المعرفة الموضوعية ، واذا هى انحرفت الى غايات أخرى ، أو هى وحدها التى تتحمل تبعة ذلك ، لانها ما أن تنجرف الى السياسة من داخلها ، حتى تحيط بها السياسة قطعا من خارجها أيضا .

وإذا كانت فلسفة التعليم ، قد تعرضت لأيام عصيبة ، فانها مع ذلك تستطيع ـ ضمن مهامها الاخرى ـ أن تضع قواعد ، ومثل واقعية ، تتولى الدفاع عنها ، وتستطيع أيضا ، أن تكشف الطرق غير المشروعة ، والحالات التى يساء فيها استخدام سلطة التعليم ، وتستطيع كذلك أن تصوغ ، الفضائل الاخلاقية والفكرية ، وتعمل على ترسيخها ، ونشرها ، من أجل حياة أفضل في مجتمعنا المعاصر ، هذا وقد دلل « ديوى » وآخرون غيره على أهمية تنمية ملكة النقد في النظام الديموقراطى ، ومن هنا تبدو أهمية التعليم ، من أجل التطور ، لا مندوحة عن اضافة الفضائل الاخلاقية ، والفكرية ، الى فضائلنا القائمة •

ذلك أن الناس في كل مجتمع وفي كل عصر يواجهون ، مشاكل مختلفة ، عن تلك التى واجهها ، أسلافهم وحينما بدأنا في الثلث الثانى من هذا القرن ، نواجه مستقبلا ديناميكيا ، متغيرا ، وغير معروف ، فقد استدعى ذلك أن تعيد معاهدنا حساباتها ، وأن تعيد معها صياغة قيمنا ، الامر الذى يتطلب مقدرة خاصة ، في تناول أصداء التغيير الدقيق ، بما يقتضيه ذلك من التمييز بين القيم ، وصياغتها وتقويمها والدفاع عنها ، وهو ما يبلغ من الصفات المتميزة ، القدر الذى لا يستطيع أن يتصدى له غير الشخص المتعلم •

الهـــوامش

١ - لورنس كوهلبرج ، في كتابه « الاســـــاس والنتيجة » ، و « المدخل المرشد للتطور الاجتماعي » ، وكتب عن نظرية الاشتراكية والبحث (١٩٦٩) ومراحل التطور الاخلاقي كأساس لتعليم الاخلاق ، و « مداخل النظم للتعليم الاخلاقي » (تورينتو - جامعة تورونتـــو ١٩٦٨) والتطور الاخلاقي - جريدة الفلسفة - ١٩٧٣ - أنظر أيضـا جان بياجيت الحكم الاخلاقي عند الطفل (لندن ١٩٣٢) ٠

٢ - جان بول اسرتر - الكلمات - نيويورك ١٩٦٤ ٠

٣ - ب٠ف٠ سكينر - في ظل الحرية والكرامة (نيويورك - كتب بانتــام - ١٩٧٢) ٠

٤ - انظر بتفصيل أكبر ، عن هذه النماذج السلطة - رينشارد ت٠دى جورج - السلطة والاخلاق - ١٩٧٤ ٠

٥ - وللتدليل على ذلك ، أنظر ريتشارد ت٠دى جورج «طبيعة ووظيفة السلطة لتعليمية » و « في السلطة تحليل فلسفي » (جامعة آلاباما ١٩٧٦) ٠

الفلسفة والتكنولوجيا

ومستوى الحياة *

بقلم

جون ا • باسمور

* ولد وتعلم باستراليا

* أستاذ الفلسفة بجامعة استراليا الوطنية ـ كانبيرا ـ استراليا ، عمل محاضرا أول بجامعة سدني ، وأستاذا للفلسفة بجامعة أوتاجو ، بنيوزيلاند ، وزميلا باكسفورد ، وكمبردج ، وأستاذا زائرا بمعهد التعليم بلندن ، وأستاذا زائرا في برانديس ، وحاضر على نطاق واسع بكل من الولايات المتحدة وانجلترا ، واليابان ، الداينمرك ، وألمانيا ، وكان سابقا رئيس الاكاديمية الاسترالية للدراسات الانسانية وهو زميل في الاكاديمية الاسترالية للعلوم الاجتماعية ، وعضو أجنبي للاكاديمية البريطانية ، والاكاديمية الامريكية للفنون والعلوم ، والاكاديمية الهولندية الملكية للعلوم والآداب ، ومن أهم أعماله ، العلم وخصومه •

أرجو أن أضع تعريفا موجزا للتكنولوجيا ، يتناول ـ مع شيء من التجاوز ـ المفهوم العملي لها ، في ضوء تطبيق العلم عموما للمهارة الفنية ذلك أن معظم الاختراعات ، لم تقم في أصلها ـ طبعا ـ على أى أساس علمى ، فهى ـ ان صح وصفى لها ـ اختراعات وليدة التجربة العملية تلعب المهارة ، فيها ، الدور الاساسي من خلال التجربة والخطأ ، أكثر مما تحكمها أية مبادىء عامة .. فاذا ، استعرضنا مثلا ، نظرية متطورة عن ديناميكية الهواء ، لاستبان لنا ، أن الدافع اليها ـ وليس مصدرها ـ يرجع الى التجربة والخطأ ، فيما انتهينا اليه ، عن اختراع الطيارة . ولعل المقلاع ، أو القوس خير مثال لذلك، بينما لم تظهر المخترعات العلمية التى انفردت بها المجتمعات المعاصرة في الغرب،في منتصف القرن التاسع عشر ، في القت الذى تحركت ، خلاله الفلسفة ، مع الاختراعات العملية وليدة التجربة ، لينفردا معا في طريق مستقل، ومن هنا توثقت الصلة ، بين الفلسفة ، وبين كل من التكنولوجيا ، والاختراعات العلمية .

ولا يعنى ذلك ـ طبعا ـ أن الفلاسفة ، هم الذين قاموا بالاختراع، وانما يعنى أنهم هم الذين ، اكتشفوا التكنولوجيا ، وأعاروها عنايتهم بخلق الجو الفكرى الممهد لها ، وانتقلت بذلك من مرحلة التصور ، وأصبحت مطلبا ملحا .

ويعتبر فرانسيس بيكون خير شاهد على ذلك ، فهو لم يكن عالما ، ولا تكنولوجيا ولكنه تنبأ بأن البشرية ، بربطها بين العلم والاختراع ، تستطيع أن تمد سلطانها على الارض ، بما يعنى « انتفاضة الكبرى » لتعويض ما أصابها من سقطة آدم ، ومن ثم تستعيد ـ البشرية ـ سيادتها مرة أخرى على العالم ، في رعاية الله . وهناك عدا « باكون » مثل أكثر دلالة ، وان كان أقل ظهورا ، نلمسه في الفلسفة التى وضعها « ديكارت » وهو عالم ، تتميز

فلسفته باتجاهها العقلانى ، ولكنها أقرب للثورة التكنولوجية ، من فلسفة باكون •

ذلك ان ما نطلق عليه الآن ، تكنولوجيا ، كان « ديكارت » يسميه « الفلسفة العملية » على أساس أنها تزاوج بين فكر العالم ، ومهارة الصانع ، برغم ما درج عليه العرف التقليدى ، من الفصل الحاد بين الفكر ، وبين المهارة اليدوية • فقد كان الفرض القائم عامة ، ان الفكر ، يهيىء نفسه للتفرغ للاعمال الكونية ، تحت رعاية « علم اللاهوت ، ملك العلوم » ، وكان هذا التفرغ في رأى الفلسفة الافلاطونية ، والفلسفة الارسطية ، هو أعلى المراتب الممكنة في حياة البشرية ، على عكس الصانع الحرفي ، الذى كان يعتبر ، بحكم وضعه الخاص ، من أقل الطبقات مرتبة ، على أساس أنه يعمل بيديه ، في حدود المتاح له من المواد ، ولهذا كانت الفكرة الثورية التىانطلقت بها دعوة كل من «ديكارت» و «وبيكون» الى الربط بين جهد العامل ، وفكر العالم ، تهدف الى السيطرة على العالم ، من خلال الربط بين العمل الفنى والفكر النظرى كليهما •

ولم تكن ارهاصات « ديكارت » ، أقل ثورية ، فيما تنبأ به كنتيجة لهذا التزاوج من « الفنون والتحف التى لا حد لها ، والتى مكنتنا من الاستمتاع ـ بغير جهد ـ بثمرات الارض وخيراتها من كل ما نجده فيها » •• « فنون لا حد لها » اذن ، مما لم يعد تحدده التقاليد المعروفة لذى كل قرية ••• تمكننا من « الاستمتاع ـ بغير جهد ـ بثمرات الارض وخيراتها ، من كل ما نجده فيها » بينما كانت المذاهب التقليديه ، تدعونا الى بذل العرق ، وانه محكوم به علينا ، من السماء الى الابد ، تفكيرا عن ذنب آدم ، « خيرات » الارض مخصصة ـ على أية حال – لمن استخلفهم الله ليحكموا ، فقط ، من أطلق عليهم « دافيد هيوم » في احدى المرات ، بأنهم « المخططون ، الذين اختصوا بالاثرة وجدهم من الشعب » •

ولم يقتصر ديكارت ، ومعه بيكون ، على الدعوة التى انطلقا بها ، لوضع برنامج ، يستهدف تحويل نظر العالم نحو الاهتمام بمصالح البشرية ، وانما أعلن – ديكارت – عن نظريته حول طبيعة العالم ، مما جعل هذا التحول أمرا ، ممكنا وطبيعيا ، فهناك من ناحية ، الطبيعة الجامدة ، متمثله في جسد الانسان الذى أعد كجهاز آلى ، يستجيب – كالآلة – لما يدعى اليه ، حيثما يقتضي التعديل ذلك ، لكى يصبح أكثر فعالية ، في الاداء ، وأكثر مرونة ، وطواعيه ، لكى يندرج بين القوى البشرية المطلوبة لمثل هذا التعديل ، وهناك من ناحية أخرى ، العقل المفكر ، القوى ، الحر ، المدرك لذاته ، وقد أشار ديكارت ، كمثل لطبيعة الاشياء ، الى قطعة الصلصال ، حين نعجنها ، فاننا لا نفنيها ، أو نعدمها ، ولكننا نحولها ، ونغير في شكلها ، وتركيبها ، حتى يمكننا أن نستخدمها ، في الاغراض الانسانية التى أعددناها لها ، وبهذه الروح فكر « ديكارت » ، كيف يمكننا ، أن نطوع العالم لنا ، ولن يكون ثمة شيء يخشي أن نعترض طريقنا ، الى السيطرة عليه ، أو أن يعترينا الخوف من أن تعانى الحيوانات نتيجة لاعمالنا ، طالما انها لا تعدو أن تكون – هى – أدوات سخرت لحيتنا ، وأخيرا فلا حاجة بنا لان نخشي أن ندمر العالم ، لانه من ناحية ، أمر مستحيل ، ولاننا من ناحية أخرى يجب أن نأخذ ذلك في اعتبارنا •

ولقد كان اتجاه التفكير العلمى في القرن التاسع عشر ، انطلاقا ، من قوى التطور في الآلات والذى حققته الثورة الصناعية ، منصبا على الطاقة الكامنة في الاشياء ، وليس على مادتها ، وذلك باعتبار أنها – أى الطاقة – هى مكمن القوة في الشيء ذاته وليس في حيزه المادى الذى تنطلق منه ، وكان الهدف من هذا الاتجاه ، تسليط الضوء على امكانية تحقيق التطور التكنولوجى ، ومع ذلك فقد كان « ديكارت » هو الذى بدأ الخطوة الانسانية ، في هذا السبيل •

لكن التكنولوجيا المعاصرة ، لم تكتف في اتجاهها بتحويل الطبيعة الجامدة ، أو الطبيعة الحيوانية (واللتين نميز بينهما على خلاف « ديكارت ») بل أوغلت في اتجاهها الى حد تحويل العقل ذاته ، وهو ما لم يكن ديكارت يسمح به ، وكانت أول خطوة في هذا الاتجاه أيضا من أحد الفلاسفة بحجة أن العقل البشرى ـ كما يقول « جون لوك » ـ ليس الا شيئا ماديا ، مثل قطعة الصلصال ، يمكن مع فارق التشبيه ، ان نصنع منه عجينة لينة ، مهما يبلغ من اليقظة ، فهو كالصفحة البيضاء ، يستطيع المعلم أن يكتب فيها ما يشاء •

فهناك طريقة فكرية مباشرة ، لما يسميه « لوك » « بغسيل المخ » ، وحتى بالرغم من أن « لوك » مما يثيره خياله من الرعب ، في اطلاق عبارة غسيل المخ ـ أو اعادة تربيته - كأداة مختارة ، وكطريقة مباشرة أيضا ، ينتهى الى ما كتبه « سكينر » في مؤلفه « تحت الحرية والكرامة » من أن « لوك يختلف معه كثيرا في النتائج التى حاصل اليها سكينر » •

على أن أصدقاء العلوم الطبيعية من أمثال «باكون» و «ديكارت» و « لوك » هم فقط الذين وضعوا الاساس الميتافيزيقى التطور التكنولوجى ، فقد كانت هنالك ، الحركة المثالية ، التى اقترنت باسم « هيجل » التى كان ماركس من روادها الثائرين ، والذى رفض ميتافيزيقيات « ديكارت » ناعيا عليه ، أنه يترك العقل البشرى ، ضائعا « بلا مأوى » كجزيرة من الادراك منعزلة دائما وسط محيط ، لا حياة فيه ، ثم ادان أيضا ميتافيزيقيات « لوك » لانه نزل بالعقل الى درك السلبية ، ولكنه ـ أى ماركس ـ فعل ذلك ليرتفع بالعقل الى أعلى مستوى له ، ذلك أن الطبيعة الجامدة فيما يبدو من عيونها ما ينبىء عن شيء ، يتجه الى الروحانية ، ولكنها بطبيعتها سلبية ، حيث يتولى العقل بعث الروح فيها ، مما

يجريه بالتدريج من التحويل الذى يترك الشعور لديه - لدى العقل - « بأنه في بيته » وانه محاط فقط ، بما يحمل الدلالة على انه مخلوق روحى ، فجمال الطبيعة ، لا يساوى شيئا اذا قارناه - كما يقول هيجل - بجمال الاعمال الفنية ، وقد كتب مرة يقول انه « حتى لو مر خيال أحمق في رأس انسان ، فانه سيكون أعلى من أى انتاج للطبيعة » ولو قارنا بين المدن ، أو بين الدولة في جانبها البشرى ، وبين ما تفعله الطبيعة ، فسنجد أن الطبيعة لا تفعل شيئا ، أكثر من أنها موجودة •

وقد وصف « ماركس » نفسه ، بأنه مادى ، وليس مثاليا ، ولذلك فان فكرة الطبيعة المستقلة ، تلعب في تصوره ، دورا ايجابيا أكبر ، مما يتصوره « هيجل » لكنه - أى ماركس - فيما انتهت اليه رؤيته الخاصة « أوقف هيجل فوق رأسه » ولم يكن ذلك بانكاره أن الطبيعة ، وجدت لكى تحول ، وهو الذى ظل يفترض ذلك باستمرار ، وانما يتركز الفرق بين « ماركس » و « هيجل » في أن القوى المنتجة ، هى التى تحول الطبيعة ، وليس العقل ، أو الروح ، وعلى كل ، فليس لهذا الفارق أية أهمية ، فيما يتعلق بموضوعنا ، خاصة وأن الفيلسوفين ، كليهما متفقان على أن الطبيعة ، لا قيمة لها ، الى أن يتحقق تحويلها ، ومع ذلك فان الشعار المعروف عن « غزو الطبيعة » لا يكاد يتردد في أى مكان ، أقوى مما يتردد في المجتمعات الماركسية السوفييتية ، أو الصينية على السواء ، لان الانسان نفسه ، يعتبر في نظر هذه المجتمعات ، كائنا طبيعيا •

وقد وضح بغير شك ، من هذا العرض الموجز ، أن الفلسفة ، تستطيع أن تنفض يديها من الثورة التكنولوجية ، باعتبار أنها من الامور التى لا تخصها ، بينما هى ، والى درجة مدهشة ، تمد التكنولوجيا ، بأيديولوجيتها ، وبرؤيتها عن العالم ، وبنظرتها الاخلاقية • فاذا كان ذلك ؟ •• فماذا سيكون بالضبط ، رد فعل

الفلاسفة ، ازاء ما أسفر عنه التطور التكنولوجى ، من نتـــائج مأسوية ذاهلة ، ومدمرة ، لم يتوقعوا حدوثها ؟

وما من شك في أن جواب الفلاسفة ، معروف ، ويتلخص في أنه اذا كانت التكنولوجيا في تطورها ، قد حملت معها الدمار ، فليس ذلك خطأها ، وانما هو خطأ الرأسمالية ٠٠ التى لم تستطع احتواء القوى الانتاجية الجديدة ، التى خلقتها ، ولهـــذا فان الجنس البشرى ، لن يستطيع التكيف مع الطبيعة بمساعدة التكنولوجيا ، الا بعد القضاء على الرأسمالية ـ وتلك هى مهمة الفلاسفة ، فيما يراه الماركسيون التى تقتضي أن يعملوا على ذلك ـ حتى أن أحـد التقارير السوفيتية ، صدر أخيرا ، جاء فيه أن « مفتاح التفسير الماركسي للتقدم العلمى ، والتكنولوجى ، يكمن في الافتراض ، بأن السياق التاريخى الموضوعى ، قد انتهى الآن الى وضع ، تنتهاز كل الفرص ، واستخدام كل الوسائل الممكنة لحل الغالبية الكبرى من مشاكل الجنس البشرى ، وأن هذا التقدم ، لن يعالج مشـاكل الفقر ، والجوع ، والمرض ، والاحباط فحسب ، بل انه كذلك ، يجعل مطالب البشر في الحرية والسعادة واستواء شخصية الفرد ، واكتمال موهبته في الابداع من الغايات التى يمكن تحقيقها » ٠

ومع ذلك فان مجرد القاء نظرة ، عـلى ما يجـرى في الدول الماركسية ، لن يرجح لدينا ما يدعو الى الاعتقاد ، بأنها نجحت في احتواء التكنولوجيا ، بهذه الصورة ، التى يسخرونها فقط للعمل كأداة تتجه بها ـ أى بهذه الدول – نحو تحقيق « الحرية ، والسعادة ، واستواء شخصية الفرد ، واكتمال موهبتـــه في الابداع » ٠٠ بل العكس هو الصحيح ، خاصة ازاء ما نحسه نحن من الشكوك والتردد حول تطور التكنولوجيا في بلادنا ، مما يعكس لدينا ذات الاحساس ، فيما يتعلق بتجربة الاتحاد السوفييتى اللهم ، فيما عدا ، انه لم يبلغ من المستوى ، القدر الذى بلغه في الغرب ، لان سياسة التجريب

المنظم ، لم تكن يوما ما من سياسة الغرب ، وحتى الطريقة التى يتم بها تداول الرأى بيننا ، وان كانت تجرى بصورة أوضح ، الا أنها لا تتجاوز ، الى حد التصدى على الحرمات الخاصة ، أي تتجه نحو التركيز على الكم أكثر من الكيف ، ولذلك بدأ العلماء السوفييت - مثل علمائنا - ينظرون برعب ، الى التقدم الهندسي ، والى التطور النووى في المجال ، وهذه هى المهن ، تحاول - مثلنا - أن تتفادى هذه النتائج ، بينما يبدو موقف العلماء السوفييت - على ما فيه من خطر - شديد الغموض ٠

وهكذا يتضح أن بعض أنواع المشاكل ، يبدو وكأنه نشأ عن التطور التكنولوجى ذاته ، وأنه لصيق به ، بغض النظر عن النظام السياسي والاقتصادى الذى تحقق هذا التطور في مثله ، وهو ما يقتضي - طبعا - بحث أشكال النظام الاجتماعى ، سواء ماتعلق منها بالنموذج السوفييتى ، أو بالنموذج الغربى ولكنهم ما لم يحدوا من التقدم التكنولوجى ، فلن يعلم أحد ، مدى ما سيعانونه من الاخطار غير المتوقعة نتيجة لهذا التقدم ، أيا كان النظام الاجتماعى السائد ، وان اختلفت درجة هذه الاخطار ، بطبيعة الحال تبعا لما يقع من تأثير ذلك التقدم التكنولوجى ، في المجتمعات المختلفة ، والى المدى الذى تذهب اليه في استخدامه حيث يكون تاثيرها ، أكثر وضوحا وانتشارا ، في المجتمعات التى تستخدمه بصورة أكبر ، وهو الامر الذى يحسن بهذه المجتمعات أن تضع نوعا من القيود أو الحدود ، في ضوء ما تتطلبه احتياجاتها التكنولوجية الضرورية ، ويستوى أن يكون ذلك في هذه أو في تلك من الدول ، سواء أكانت من الدول الاشتراكية أو غيرها ، طالما كانت مستمرة في تطوير برامجها التكنولوجية ٠

أما الاطوار التى قطعها التطور التكنولوجى في العالم ، وكان لنا منها النصيب الاوفي الى الحد ، الذى لا يجدر بنا معه أن نضع

فلسفة جادة ، دون أن تسلم بها ، فانى أجتزىء منها بخمسة ، فقط ، يرتبط كل منها ارتباطا وثيقا . بالآخر ، وهى :

١ ـ ان تخطيط نظام ، يستوعب ـ بعد البحث الدقيق ـ كل الاحتياجات البشرية ، اللازمة ، لا يعتبر بالضرورة من كل الوجوه ، من النظام الذى يأخذ بسنة التطور التدريجى ، مع ما يقتضيه ، من التعديل الدقيق على مراحل طويلة .

٢ ـ ان الناس ، ليسوا بحاجة ضرورية ، لان تكون لهم سيطرة أكبر على بيئاتهم ، بتعديل هذه البيئات ، لان مثل هذه السيطرة ، قد تؤدى فعلا الى المزيد من تعاستهم ، من خلال ما قد ينشأ عن ذلك من القوى الطبيعية أو الاجتماعية ، التى لا يعرفون كيف يمكن لهم أن يسيطروا عليها ، فضلا عما فى ذلك ما يفتح الطريق الى طغيان القلة ، وسيطرتها على الكثرة منهم .

٣ ـ ان التجديد ، عن طريق التكنولوجيا ، لا يعنى مجرد تحويل شىء مادى الى شيء آخر ، لان الطبيعة ، ليست صورة سلبية سالبة ، ولا هى كقطعة الصلصال ، أو كما كان يصفها مذهب « ستويك » القديم منذ قرون ، من أنها « مادة ساكنة ، كأى شيء جاهز لكل الاغراض » .

٤ ـ انه من المستحيل ، عمل شيء فى وقته ، لان أى عمل ينطوى على مراحل يضطرد معها فى عمليات ، تتحرك به ، على نحو أكبر مما قد نقصد اليه .

٥ ـ ان الناس فيما يأتونه من تصرفات لا يمكنهم فقط ، أن يدمروا : الجنس البشرى كله ، بل ويمكنهم أيضا أن يقضوا على كل شكل من أشكال الحياة ، وان استمرارهم فى الوجود ، يرتهن ، ـ ميتافيزيقيا ـ بمدى التزامهم الحكمة والتعقل .

وعلى خلاف ، لفلسفة التجريبية الكلاسيكية ، أو المذهب

العقلى عند دكارت ، اتسمت الفلسفة المثالية لهيجل ، بشيء من التوائم مع جانب كبير من هذه المبادىء ، الا أنها افترضت ، أن الافراد من سائر البشر ، حتى لو استبان لهم ، أن التاريخ يطمس مقاصدهم أو يحرفها ، فان هذا التاريخ نفسه هو الذى سيؤكد على المدى الطويل انتصار الانسان على العالم ، واحتوائه الروحى الكامل له ، (أى في القليل جدا ، غزو العقل للطبيعة) وبسبب هذا الحماس لامور بعيدة عن أى توقع ، انتهت المثالية آخر الامر ، على يد أتباعها ، الى تطمين الجنس البشرى ، ان لم يكن لافراد بذواتهم ، بما يوفر لديهم الشعور بالثقة بأنهم سينجحون في محاولتهم تعديل العالم ، عن طريق العقل •

وثمة فلسفة واحدة ، من فلسفات التراث ، هى التى لا ترى في أى مبدأ من المبادىء المذكورة ما يثير الاستغراب لديها ، سوء بالنسبة للطبيعة الجامدة (أو الساكنة) أو بالنسبة للمجتمع ، وهذه الفلسفة ، تتمثل بقوة في الولايات المتحدة ، وبصفة خاصة في مدينة نيويورك ، في المذهب الطبيعى •

فالمذهب الطبيعى ـ باستثناء ما أفسدته منه فلسفة هيجل ـ يرفض ، كلية ، الرأى القائل بأن الطبيعة ، كأداة سالبة في يد الانسان ، لن تعدو أن تكون « مجرد عنصر سلبى » للقيمة ، عندما يتحقق تحويلها فقط •

وما من شك في أن فلاسفة المذهب الطبيعى ، على أتم الاستعداد ، للاعتراف ، بأن الكائنات البشرية تعتمد في بقائها ، على طبيعة جو الحياة على الارض ، كما أنهم لن يدهشوا للتحولات التكنولوجية : وما تحمله معها من نتائج غير متوقعة ، والتى تنشأ نتيجة التعقيد ، وتشابك العمليات الطبيعية بعضها بالبعض •

أما المبدأ الذى يقول « انك لا تستطيع أن تعمل شيئا واحدا ، في وقت معا » بمعنى أن أى تغيير تقدم عليه ، يستنتج معه سلسلة

مضطردة من التغييرات ، في حركتها ، فأحسب أن لفلاسفة المذهب الطبيعى أن يرحبوا به كتصور لما يقع من الترابط بين الاشياء، وأن يدهشهم الرأى الذى يقول ، ان الطبيعة ، والتاريخ ، كليهما، ليسا « في جانب الانسانية » ، وأن الجنس البشرى ، مثل غيره من الانواع ، سيختفى ، وأن الوجود المستمر ـ ودع التقدم المستمر جانبا ـ ليس مضمونا من الناحية الميتافيزيقية ٠

ثم انهم ـ أى فلاسفة المذهب الطبيعى - أن يفترضوا ، أن الخلق الطبيعى ، يتفوق حتما ، على ما يكون من صنع البشر ، وأن يفترضوا أيضا ، أنه بالضرورة أقل منه ، أما رؤيتهم للتكنولوجيا، فهى عندهم ، احدى الوسائل التى يستخدمها البشر للتوصل الى المزيد من السيطرة على بيئاتهم ، وسيرحبون بها ، كواحدة من صور الانجاز الخيالية ، ولكن دون أن تكون لها الالوية ، فيما يتوقع منها كانجاز عقلانى ، مرتبط بتحقيق عالم أفضل ٠

ولا شك في أن الكثيرين من خصوم المذهب الطبيعى ، ينعون على الطبيعية ، جمودها ، وأنها ليس لديها ما تعدنا به ، من خير مما يمكن أن يتحقق على يد البشرية وحدها ، الا أنهـا ليست معادية للحب ، ولا هى ترفض الاستمتاع بالحياة ، وتوثيق الاواصر بين الناس ، أو غير ذلك مما يثرى حياتهم فيما عدا التعلق بالآمال الكاذبة ، أو اغراق في الرؤى التى يحلم بها البشر ، من خـلال الاصرار على المفاهيم الميتافيزيقية ، والتى تنتهى الى حالة أشد جمـــودا ٠

ولم يعد يتح الآن في غير الغالبية من الاحوال ، بأن«الطبيعية» لا تضمن حماية الانسان من تدمير نفسه ، واننا لو فكرنا فقط ، في النباتات ، والحيوانات ، المناظر الخلابة ، باعتبـارها كائنـات روحية مثلا ، فهل باستطاعتنا أن نقنع أنفسنا ، بأننا لا يجب

أن ننحط بأنفسنا ، أو ندمرها ؟٠٠ ولكن نأخذ بهذا الرأى ، لا بد أن نرجع بتصورنا « للعقل » الى أدنى مستوى (اذ لا يمكن أن نتصور - مثلا - أن الاشجار ، تفكر ، أو نناقش ، أو نتصدى للمسئولية ، أو تحقق ، أو تخلق) أن يتحول هذه الى أداة لا تعبر عما يتميز به الانسان كخاصية لها اعتبار خاص به ، أو نعود - بدلا من ذلك - الى الوراء ، حيث التهويمات الاسطورية،لنستدر الدموع على شجرة سقطت ، أو نستنفر المشاعر لننتقم من نهر أصابنا بالتسمم ، لقذارة مياهه ٠٠ ولكن الطبيعة ، بريئة من مثل هذه المثالب ، وانما كل ما تدعو اليه ، هو ألا تنزل الى المستوى الذى يجعل منها « مجرد مظهر » للتمييز بين ما يعتبر،وما لايعتبر انسانيا ٠

ومن ثم، أقصد الى القول - من قريب أو من بعيد - بأن على الفلاسفة : أن ينقبوا في خزانتهم التاريخية عن ملابس قديمة يمكن أن يستخدموها الآن كآخر طراز،ذلك أن الطبيعة ،بمفهومها الشمولى ، والتى تدعو الى العدالة سواء للجنس البشرى وحده ، أو للوجود المشترك عامة ، بمعنى أن الجنس البشرييبدع الثقافة، بما له من المقدرة في الاسهام في التأثير والتأثر من خلال المناقشات الفكرية : بينما الوجود المشترك يضم اليه الحيوانات كعنصر من العناصر المكونة لحياتنا على الارض : ٠٠ هذه الطبيعية ، ماتزال في حاجة الى تدعيمها بالكامل ، وهى في كل مرحلة من مراحل هذا التدعيم ستواجهبالنقد الفلسفى ، الامر الذى يدعونى - مع ذلك - الى أن أشير الى ما يشتم الآن من آثار التغيير التكنولوجى ، بما يكشف عن تعارضها من كل الوجوه ، مع « الطبيعة » ٠٠ ومثل تعارضها ، مع أية فلسفة من الفلسفات الميتافيزيقية ، التى ترى في الطبيعة « مادة ساكنة ٠٠ جاهزة لكل الاغراض » يمكن تشكيلها على أى وضع في مصلحة البشرية ، أو التى تفترض - لاسباب ميتافيزيقية - أن الانواع البشرية لا يمكنها أن تكون على مستوى

التضحية ، أو التي تفترض – على خلاف ما تراه المثالية في هذه الحالة ، بأن ما تريده أن يحدث ، هو الذي سيحدث ، وعلى النحو الذي نريده نحن فقط .

فاذا كانت الثورة التكنولوجية ، على الصورة التي وضحتها ، تنطوي على تحد ، للعديد من المذاهب الميتافيزيقية ، فلا أقل من أن توجه تحديها ، للافتراضات الاخلاقية التقليدية ، وستجد أمامها هؤلاء الذين يعترضون على تحدى أى مبدأ أخلاقى ، لان المبادىء الاخلاقية ، في رأيهم ، قد سجلت نهائيا والى ابد ، سواء في العقل البشرى ، أو في الكون على أوسع مدى ، أو في الارادة الالهية ، بينما الواقع أن العلاقة بين السلوك البشرى ، وبين المبادىء الاخلاقية ، تتحدد في طريقين ، وليس طريقا واحدا ، على اعتبار أن المبادىء تنشأ بعيدة عن التأثر بسلوك الانسان ، في حين أن أى تغير في السلوك الانسانى ، يقتضي المطالبة باعادة النظر في هذه المبادىء ، والتى لا يجب ، فعلا أن تكون عرضة لتركها ، أو تعديلها بسهولة ، لانها تعتبر الى حد بعيد ، نتاجا للتجربة ، لكن ذلك لا يعنى أنها غير قابلة للتعديل ، بينما تقتضي تجربتنا أخيرا الى وجوب الدعوة الى تعديلها .

ولنعرض أولا لمسألة الحقوق ، وعلاقتها بالصواب ، الخطأ .. الحقوق .. كانت دائما ، قضية متذبذبة ، لكننا مع ذلك توصلنا – على الاقل – الى معرفة ، من هو الذى نقرر له هذه الحقوق ، .. وأولهم ، الاشخاص الموجودون في الحياة .. ولكننا نرى الآن من يطالب بحقوق الخلف (الورثة) وحقوق للجنين وحقوق للحيوانات ، بل وللنباتات ، وللمناظر الطبيعية ، كالحدائق . وقد انتشرت هذه الآراء ، على أثر ما تحقق لدينا من النتائج التى أحدثها التطور التكنولوجى ، وما استتبع ذلك من التجديدات التى يمكن أن تؤثر بعمق في أساليب الحياة ، بالنسبة لاجيالنا القادمة ، وخاصة بعيد

أن تدخلت التكنولوجيا في ولادة الجنين ، سواء بتدبير مسبق ، أو بصورة عارضة ، حتى لقد أصبح استمرار الوجود في حياتنا على هذه الارض ، في شكلها الحالى ، يتعرض للتدهيد ، بسبب نشاطنا المكثف عليهـــا ٠

هذا الى أن الحقوق التى قررناها . للخلف (الورثة) أو للجنين ، أو للحيوانات ، لم تكن راجعة فقط الى الافتراض بأنها في حاجــة اليها ، وانما ترجع كذلك الى ما يبدو أحيانا . من أنها الطـــريق الوحيد الذى لا مفر من اتباعه ، في معاملتنا لهم ٠

على أن ثمة سؤالا ، تطرحه الفلسفة علينا ٠٠ « ماهى الشروط التى يلزم توافرها ، لامتلاك حق من الحقوق » ٠٠ وهو ســـؤال أصبحت له ضرورة ملحة ، لما يتطلبه من وضع تعـــريف لمعنى المصلحة ، وعلاقتها بالحاجة ، والصلة التى تربط ـ منطقيـــا ـ بينهما في مثل هذه الحالات ، كأن يكون « للحيوانات الحـــق في معاملتها معاملة حسنة » وأن تعتبر « معاملتها بقسوة ، خطأ » ٠

ولا جدال في أن الاخذ بهذا المبدأ ، ينطوى على كسر للقاعـدة التى ظلت سائدة ، منذ زمن بعيد ، من أن العلاقة بين « المخلوقات العاقلة » هى وحدها التى تخضع فقط للرقابة الاخلاقية ، وأيا كان الاساس الذى بنى عليه ، أضفاء صفة الحق ، عـــلى الخلف ، أو الاجنة أو الحيوانات ، فانه أصبح حقيقة واضحة ، لا مراء فيها ٠

ومن ذلك يتضح أن ثمة مشاكل قد تثيرها الحقوق النـــوعية الخاصة ، بالقياس الى الحقوق عامة ، فهل هناك ـ مثلا ـ حقـــوق للحرمات ؟٠٠ واذا كان ذلك ٠٠ فالى أى مدى ؟٠٠ بعد أن أصبح من اليسير على أى شخص في بعض البلاد ، أن يشترى عينا أو سماعة اليكترونية ، يمكنه بواسطتها ، أن يتصنت ، أو يسجل الاحاديث على بعد مئات الاقدام خارج ، أو خلف خلف حائط غرفة النوم ٠٠ خاصة بأن هذه السماعات تعرض للبيع والشراء ، دون وازع من

الحياء الاخلاقي ، أو نصيحة تبذل للمشترى أن « يبحث عما يحتاج الى البحث عنه » فقط ، وهل يعتبر توجيه مثل هـذه النصيحة : تدخلا ، أو اعتداء على حق ؟٠٠ أو بعبارة أخرى ٠٠ خطأ أخلاقيا ٠٠ وان كان ذلك ٠٠ فعلى أى أساس ؟

نعود الى مسألة أخرى فيها نفترضه عن وجود حـــق نسميه « الحق الى الحياة » والذى كان من نتائج ظهور التكنولوجيا اذا أثار التساؤل حول فاعلية هذا الحيز ، ازاء تزايد النمو السكانى ٠ ٠ فهل يوجد لـ حقيقة ـ حق في الحياة ؟٠٠ ان كان ذلك ٠٠ فما الذى يحرمه هذا الحق ؟ التعقيم ؟ أو عدم الانجاب ؟٠٠ أو الاجهاض ، ووأد الاطفال فقط ؟٠٠ فكيف وأين ، نستطيع أن نضع خطا واضحا لهذه الادوار ؟٠٠ وهاهى ذى ، علوم الطب ، أيضا ، قد توصلت الى امكان ابقاء بعض أجهزة الجسم في حالة حياة ، بعد موت صاحبها ، وهى الاجهزة الفيزيقية ، التى تتخذ شكلها الجســـدى ، في جسم الانسان ، على الاقل ، اذا كانت مأخوذة من كائنات بشرية ٠٠ ثم ألا يعتبر سحب هذه الوسائل العلاجية ، من أجهـــزة الجسم الذى توقف فيه المخ عن العمل ، بمثابة قتل ؟٠٠ ؟٠٠ واذا كان المخ قد توقف ، عن العمل ، فما فائدة بقاء الاعضاء الاخرى ؟

هذه فقط ، مجرد « عينات » للمشاكل الناشئة عن نظـــرية الحقوق ، أو عن فكرة الصواب والخطأ والتى فرضــــتها علينـــا التكنولوجيا ، ومع ذلك فثمة أشياء أخرى ، وان كانت أقل أهمية ، نسبيا : مثل علاقتنا بالخلف « الجيل اللاحق » والتى تغـيرت ، بفعل التغيير الذى أحدثته التكنولوجيا ، والتى قد تؤدى على الاقل ، بسبب ما أجريناه في العالم من تعديلات ، تنتهى في نتائجهـا الى افقار الاجيال القادمة ، بل وحتى بغض النظر عن مسألة الخلف ، فهلا يجدر بنا أن نعيد النظر ، فيما تعودنا أن نوليــــه اهتمامنـــا بمصلحة أبنائنا ، الآن ، ونحن في عنفوان قوتنـــا ؟٠٠ أو نوجـــه

التفاتنا لمسألة أخرى ، تفرض علينا الاهتمام بها في الوقت الحاضر بصورة ملحة ، وتتعلق بالاراضي الخلاء فهل تستغلها ، أم نحتفظ بها ، بينما يؤدى الاحتفاظ بها الى زيادة البطالة ؟..

وقد يكون من العبث ــ فيما وضح لنا ــ أن نحاول في هذا الاطار ، أن نقدم اجابة عن كل هذه التساؤلات ، وان كنت في محاولة أخيرة ، حرصت في كتابى «مسئولية الانسان عن الطبيعة» على أن أشير الى بعض الاعتبارات التى قد تساعد في تحديد اجاباتنا عليها ، ومع ذلك ، فان كل ما أود أن أركز عليه هنا ، هو أن حداثة المشاكل التكنولوجية ، ودرجتها ، وصعوبتها ، تلقى بكل ثقلها على عاتق فلاسفة الاخلاق .

على أن ثمة مشاكل أخلاقية أخرى مختلفة ، ظهرت من خلال المناقشات التى دارت حول « أسلوب الحياة » وهو تعبير جديد سرعان ما انتشر بين أرجاء العالم ، وقد تلقفه « الناصحون » بما لهم من المقدرة في الولايات المتحدة ، على تملق الجماهير . فما لبثنا أن وجدنا انفسنا ، في أمس الحاجة ، لكى نعمل على تحسين وسائل الحياة الى المزيد من وسائل التنفيذ . في حين أننا لا نحتاج في فرنسا ، الى أكثر من سرير مريح ، ومع ذلك فهى عبارة ، بلغت من غموضها قدر ما بلغته بمفهومها الحقيقى من الانتشار والشيوع .

والمقصود بأساليب الحياة ، على نحو ما ضمنته اشارة سابقة ، هو ما يعنى الصورة المقابلة ، لمعنى الكم ، حيث يغلب اتجاه المجتمع الى قياس تقدمه تكنولوجيا ، بالمعيار الكمى ، ففى الاتحاد السوفيتى يحرصون على تصوير العناصر الاحصائية ، تصويرا حماسيا عن طريق التركيز على التفوق العددى ، أما في الغرب ، فاننا نتجه تدريجيا وربما بصعوبة ، في اتجاه مضاد لهذا المدخل .

ذلك اننا في الوقت الحالى ، عندما نحتاج الى شق طريق حر، تقتضي الظروف اقامته ، فاننا لا نكتفى بما يقال لنا عن عـــدد العربات التى ستمر خلاله ، أو متوسط الوفر في الوقت،أو التكاليف الخ .. وانما تطلب أيضا ، بيانا بما ســـيكون عليه منظره ، والتغيير الذى قد يطرأ ، وما يمكن أن يتعرض له البشر وغير البشر من أضرار أو مخاطر ، الى غير ذلك من الاعتبارات التى نرى أنها تتعلق بالكيف ، وبأسلوب الحياة التى نحياها ، أكثـر مما يتعلق بالاحصاءات العددية ، أو الآثار الاقتصادية .

ومن الطبيعى أن يتعرض أسلوب حياتنا ـ بما له من اعتبار كبير لدينا ـ لما قد يرتفع به أو يحط منه ، من خلال طرق عديدة ومتنوعة ، فهناك تطلعاتنا ، وصداقتنا ، والقضايا التى نرتبط بها ، كل هذه العوامل وغيرها ، يمكن أن تؤثر بعمق في الاســـلوب الذى نسير عليه في حياتنا الى أفضل ، أو الى أسوأ . الا أنه نظرا لما تجرى به عبارة « أسلوب الحياة » من التعبير فقط ، عما يشير الى الثراء الروحى ، أو الى الاحباط أو الفقر الروحى ، الذى يهب نتيجة التغييرات التى تقع في بيئاتنا ، سواء أكانت من صـــنع الطبيعة ، أو من صنع الانسان ، وهى البيئات التى كانت مسخرة أصلا لوجود الانسان ، ولنشاطه ، والتى أصبح الاعتقاد الشـائع بيننا الآن ، بأنها هى التى تؤثر فينا) .

ولعل أصدق مثال على ذلك ، ما تفعله الوزارة الفرنســـية « لمستوى الحياة » فيما تركز عليه اهتمامها بفرض الرقابة،على الصخب ، والقذارة ، والحرص على المحافظة على المســـاحات الخضراء ، وتجـــديد المدن ، ووسائل النقل ، وفي معظم برامجها تحاول الحد من الدور التخريبى للتكنولجيا ، الذى لا يرجع الى نية مقصودة ، ولكنه يرجع الى ضيق أفق التكنولوجيين،ولعهم بتحقيق النتائج ، من حيث الكم فقط .

لكن ٠٠ هل لهذا التمييز بين المكيف ، والكم ، أثر حقيقى ؟

كثـــيرون من الفلاسفة الكلاسكيين ، ممن تأثروا بتطـــور الفيزيقيات الرياضية ، يحفزوننا على الاعتقاد بأن ما ننظر اليه عادة ، من حالات التميز الكيفى ، لا تعدو أن تكون مجرد اختلافات في الكم ، بمعنى انه اذا كانت حياة شخص ما ، تفضل ـ كما يقول بينتام ـ حياة آخر ، فذلك يرجع فقط ، الى أنها تزيد عنها فيما لديه من دواعى السرور ، وتقل عنها فيما لديه من دواعى الالم ؛ فقد يستمتع شخص بممارسة لعبة رياضية ، قـــدر ما يستمتع شخص آخر ، بتذوق الشعر ٠ وهـــذا الرأى ، يرضي بغير شك ، المجتمع المتشبع بالعقلية التكنولوجية ؛ وهو المجتمع الذى يسعد بصنع أدوات للعب أكثر وأجود ، ولكنه لا يهتم كثيرا بالشعر (وقد قال جون ديك مرة ، أنه لا يفهم ، كيف أن الوالدين الذين يلحظان على أطفالهما ميلا الى الشعر ، لا يسرعان على الفـــور بكل ما في وسعهما للقضاء على هذا الميل) ٠

ويرى « ديكارت » ومن تبعه من ذوى العقليات العلمية ، أن كل تحويل ، يعتبر في مظهره ، اعادة تشـــكيل للمادة ، من حيث الكم ، أما بنتام ، فيقرر من نفس المنطلق،بأن التحول الاجتماعى، ليس في حقيقته ، سوى اعادة توزيع كمى للسرور والالم ٠

ولكى ندرك مفهوم ، النظرية الميتافيزيقية العامة ، يلزمنا، أولا ، أن نميز بين نقطة الاساس في الفيزيقا ، وأهميتها القصوى في العلاقات الكمية ، وبين نقطة الاساس لحياة الكائنات البشرية، فنحددها عند مستواها الحالى في مجتمع معين ، حيث تعتبر أوجه التمييز الكمى ، الا عندما تتحول الى ما يعكس التصور للتمييز الكيفى ، كما اذا تحول الهـــدوء الى صخب ؛ أو النظافة ، الى قذارة ، والملل بمختلف صوره ، الى استغراق في العمـــل المتراكم (وترتبط النظرية الجديدة « للتغيير الكونى » كصـــورة مقابلة

للجمود ، «مثل هذا النمط من التحول » ولنفس هذا السبب ، فاننا ننظر الى ما يحدث حولنا من فقدان أو تخريب للعالم ، على أنه خسارة تحيق بنا ، على عكس الفيزيقيين الذين ينظرون اليها كنوع من التغيير في توزيع الطاقة الكونية ، بينما هي بغير شك لا تتغير ورغم ذلك فاننا ننظر الى ما يفتقد من وجهة نظرنا في حياتنا اليومية ، على أنه تخريب أو هدم ، كالبناء الذى يتهدم أو الحرية تضيع •

ولا عزاء عن ذلك ، فيما تقوله نظرية هيجل ،من أن الانهيار الذى قد يدهم العالم ، انما يرتفع بعالم الروح الى أعلى مستوى ، فيما يتجسد في كل ما كانت له قيمة في الماضي ، أيعود الينا في ثوب جديد ، وفي صورة أنبل ، أما القول بأن الجديد من الاشياء العصرية ، يعتبر أنه – لمجرد أنه عصرى ، ـ أفضل من القديم ، فهو قول يفتقر الى وضوح الحقيقة في ذاته ، وكذلك القول بأن الهدم ، يعتبر مجرد تحول الى المستوى الذى يفيدنا الآن ، قول واضح الزيف ، والاولى من ذلك أن نقول ، أن التحول قد يقتضي الهدم ، لكن اذا أصبح الهدم ، القاعدة الغالبة ، لانتهى بنا الطريق الى النهاية المطلقة ، ثم اننا يجب بكل تأكيد أن نسأل دائما ، بالتفصيل ، وما الذى سنهدمه وما الذى سنقيمه مكانه ، قبل أن ندعو «للتطور» أو «التحديث» ،ولايجب أن نسمح بأن يكون الجواب على سؤالنا عما سنقوم بهدمه ،بمفهوم فيزيقى بحت ،فاذا أردنا مثلا أن نخصص مساحة من الارض في احدى المدن ، لننشيء فيها الطرق ، ونقيم المحلات والمنازل ، ومراكز ادارية الخ فقد يقتضي ذلك ، ليس نزع ملكية الاراضي فحسب ، وانما قد يؤدى الى هدم وسائل الحياة لبعض الناس هدما كاملا •

ولمزيد من الحيطة ، يجب أن نحذر الوقوع في شرك الافتراض بأن التحول ان لم يكن خيرا دائما ، فهو شر دائم ، ويكفينا

حا عانيناه من مثل هذه المعارضات المفتعلة ، في حياتنا السياسية والاجتماعية ، ذلك اننا لا يجب أن ننظر الى التكنولوجيا ، نظرتنا الى شبح مخيف ، أو الى بطل منقذ ، لانها ـ مثل الغالبية منا ـ لا هى هذا ، ولا هى ذاك ، ولا في كل الاوقات ٠

ولا شك أن عرض خطط التحول للفحص الدقيق ، يقتضي بالضرورة ، أن نبني قرارنا حول أي التغييرات التى سنقدم عليها ، على أساس ما نتحسبه من الاحتمال الاسوأ ، والاحتمال الأحسن

وبديهي أن المذهب الكلاسيكى في المنفعة سيكون له صوته المؤثر ، في اجابة على هذا السؤال ، على الاقل ، الى أن نحاول تطبيقه عملا ، حيث يتعين علينا أن نحقق أكبر قدر مما يسعد أكبر عدد من الناس ، مع أقل قدر ممكن من المعاناة ، ولكن شكرا للتطور التكنولوجى ، فبفضله نستطيع الآن أن نرنو الى قدر من الامكانات العملية ، التى تخفف من آلامنا دائما ، وتوفر لنا من الوسائل التى تحقق لنا المتعة ، باستمرار ، حين نربط أنفسنا بالآلات التى تثير دوافع السرور لدى مراكز الحس في المخ ٠٠ فهل نحن مستعدون حقا ، لان نتخذ مجتمعا كهذا ، نموذجا مثاليا لنا ؟٠٠ وهل نحن مقتنعون حقا بأن الالتصاق بالآلة ، وتكريس كل وقتنا لها ، هى الصورة المثلى للحياة الطيبة ، كتلك التى يحياها آخرون ، يبذلون ما وسعهم من النشاط ، ويضربون به في شتى الوجوه ، ويمارس كل منهم نشاطه ، متمسكا من خلال رؤيته الخاصة ، بالفضيلة الانسانية ؟

دارت أخير ، مناقشات حول هذه الموضوعات ، وضح فيها اتجاه المتناقشين ، الى الاجابة بالنفى على مثل هذه الاسئلة ، ولم يحدث الا نادرا ، أن أشاروا الى مسألة السرور هذه على الاطلاق وانما كان كل اهتمامهم منصبا على الحفاظ على الكيان الطبيعى والاجتماعى للمجتمع ، واستمراره ، في الحدود التى يساعدنا من

خلالها على أن نعيش حياتنا ، في صورها المتنوعة ، بالقدر الذى يشحذ خيالنا ، ويدفعنا للانطلاق ، ويشجعنا على أن نظهر للاخرين اعتبارنا لهم ، وأن نحيطهم بالدفء ، والتسامح •

وهذه هى عبارة « جون ستيوارت ميل » التى أطلقها قائلا « خير لك أن تعيش سقراطيا ، على الكفاف ، من أن تكون خنزيرا ممتلىء البطن » تحمل الاجابة التى تصم آذاننا ، على نحو ما جرى به مضمونها من أن الصفات التى نصف بها مسراتنا ، كلها مهمة ، لكن ذلك ـ طبعا ـ يترك السؤال مفتوحا من أوسع الابواب ، فكيف تقرر أن نوعا معينا من السرور ، وشكلا معينا من الحياة ، ونوعا معينا من الحب ، سيكون أعلى مستوى في صفنه ، من غيره من الانواع ؟ أم هو فقط تقعر الصفوة فيما كانوا يتلاغون به قديما ، حول الاختلاف في المستوى ـ من حيث الكيف ـ بين ، بين حياة لاعب ، وحياة شاعر ؟

ولذلك آمل أن يكون في اتجاه المنافشات المعاصرة حول أسلوب الحياة ، ما يدفع بفلاسفة الاخلاق الانجلو أمريكين ، بدلا من التركيز على الحقوق والواجبات ، وأشكال العقد الخ ـ الى اثارة مسائل أقدم ، وأشمل ، تتعلق بوجوه الاختلاف بين صور الحياة المتنوعة ، أو تتعلق بما اذا كان الآباء المؤسسون ، كانوا على حق ، في ايمانهم بأن الحرية ، كانت تساوى ـ في الاهمية على الاقل ـ السعى لتحقيق السعادة ، حتى ولو حملت الحرية معها « الحرمان الالهى » ، ولست أقصد بذلك ، دعوة الفلاسفة ، الى التخلى عن مسائل الالوهية ـ وقد كنت قد أثرت في بداية هذا البحث ، عددا من الاسئلة حول الحقوق ـ وانما قصدت أن أدعوهم الى أن يفردوا أجنحتهم على نطاق أوسع ، ليسألوا ـ مثلا متى يكون الحرمان الوهيا •• ومتى يكون ناشئا عن جشع ، طفولى ، في طلب كل شيء ومرة واحدة ،

فلا تؤكل الكعكة ، واليد ما تزال ممدودة بها * ، (اذا لم يستطع المرء أن يفعل شيئا واحدا فقط ، في وقت ما ، فانه بالمثل لا يستطيع أن يفعل كل شيء ، مرة واحدة) .

فلو أن الفلاسفة ، أخذوا هذه المهام على عاتقهم ، فهل يلزموا أنفسهم ، بالتحليل الشكلى ، في دراسة ما الذى « نعنيه بقولنا » مثلا ، أن « سرورا » خير من « سرور » آخر ؟.. لقد أجهد كثيرون من الفلاسفة أنفسهم وخاصة فلاسفة التراث الانجلو أمريكى ، في اقامة الحجج الكثيرة ، في هذا الشأن ، وكانت النتيجة ، أنه لم يقع في مجال تخصصاتهم ، ما يحملهم على أن يكتبوا بالاسلوب المعاصر ، ما كتبه « ميل » عن « الحرية » ، أو « لوك » عن «مقالته في التسامح » .. وهو ما يدعونا الى التساؤل .. مجال من اذن ؟ .. وقد يفهم المرء ، لماذا ينظر الى الفلاسفة ، كوعاظ في الاخلاق ، أو حكماء ، أكثر مما ينظر اليهم كمفكرين منهجيين ؟ .. ذلك أن التفكير المنهجى ، هو المزية النوعية التى تميزوا بها خاصة ، وانه يتميز بالتفرد ، في وضوحه ، ودقته ، وقوة حجته . ولهذا ، فانى آخر من يدعو الفلاسفة ، ليقلعوا الى الالتزام بنهج محدد يلتزموا به في تفكيرهم المنهجى . ولن يضاهيهم أحد فيما تهيأوا له من الكفاءة والمقدرة ، كمفكرين منهجين ، ليتصدوا للبحث الدقيق في الحياة ، على النحو الذى وضع سقراط ، أساسه،فالسفسطائية

---

* المترجم : بمعنى ألا نستهلك الثمرة في الوقت الذى نقطفها أو قبل أن تستوفي نضجها ، فتسبب الحرمان لانفسنا ، نتيجة لابتلاع ما تنتجه أولا بأول ، ويريد الكاتب أن يقول : الا نصادر على مطلوبنا ، أو نتعجل أكل الثمرة قبل جنيها ، أو قبل نضجها فنصنع الحرمان لانفسنا بأنفسنا .

ثم تمت مع « بروتاجوراس » ، كما لم تمت عبـــادة القـــوة ، مع « تراسـيماكوس » .

وما هى ذى الفلسفة بعد أن منحت بركاتها ـ كمـــا قلت ـ للتكنولوجيا ، * وتستطيع الآن ، أن تساعد في توضيح ، ماصاحبها من مظاهر الغموض أو الاضطراب ، وذلك باعادة بحث النظريات الكبرى أو دراسة المبادىء الاساسية التى تعتمد عليها ثقافتنا ، وهذا هو ما ننهض له ، غير قليل من الفلاسفة ، لاداء هذه المهمة الجليلة ، ولم يعد من المستغرب الآن ـ كما كان منذ عشر سنوات ـ أن ينظر الى الفلاسفة ، لا كمعلمين فقط ، وبالتأكيد ـ كأئمة أيضا .

الهـــــوامش

* انظر بتفصيل أوفى ، للموضوعات المطروحة في هذا البحث « مسئولية الانسان عن الطبيعة » (لندن ـ دوكوورث ؛ نيويورك ، مكربينر ١٩٧٤) ـ « مواقف من الطبيعة » في كتاب ر. س. بيترز ، « الطبيعة والسلوك » المعهد الملكى للفلسفة ـ محاضرات مجلد ٨ (لندن ـ ماكميلان ١٩٧٥) و « معاملة الحيوانات » جـــريدة تاريخ الفكر ـ ٣٦/٢ (ابريل / مايو ١٩٧٥) ص ١٩٥ ـ ٢١٨ و « التصنيف والترغيب » (بحوث في مؤتمر لويس للفلسفة القانونية والاجتماعية المستقبلة) و « العلم والتكنولوجيا ، والاخلاق » (جامعةروتجرز)

فهـــــرس

صفحة

رقم الإيداع بدار الكتب ٥٨٥١ / ٨٣
٩٧٧ — ٠٥ — ٠١٨٤ — ٠

مطبعة الأمانة
٣ شارع جزيرة بدران شبرا - مصر

هـذا الكتـاب ...

أتخذت الفلسفة الامريكية مسارها التاريخى من خلال متابعة الفلاسفة الامريكيين للتراث الفلسفى العالمى الذى أرسى قواعده وأصوله فلاسفة الاغريق من أمثال سقراط وأرسطو وأفلاطون وغيرهم من فلاسفة العصور القديمة ، ومروا بفلاسفة القرون الوسطى والحديثة من أمثال ديكارت وكانت وهوبس ولوك وباكون وسبينوزا وليبنتز وراسل وغيرهم .

ونحن اذ ننقل هذا المصنف الهام الى لغتنا والى مفاهيمنا العربية ، نفتح نافذة كبرى على تطور الفلسفة فى امريكا فى العصر الحديث . كما يتعين لنا أن نشير الى ذلك الحشد العظيم الذى اجتمع له من أساتذة الفلسفة فى الجامعات الامريكية والاوروبية والعالمية ، والذين ضمهم مؤتمر للفلسفة بمناسبة الاحتفال بذكرى مضى مائتى عام على اعلان استقلال أمريكا فى ١٧٧٦ (والذى انعقد فى ١٩٧٦) حيث نجد فيما قدم من بحوث ، مرآة صادقة للتقسيمات التخصصية والنوعية ، التى ضمها هذا المصنف بين أقسام أربعة ، تناول القسم الاول منها أصول الفلسفة الامريكية ، وتناول القسم الثانى صورا للتراث الفلسفى الامريكى ، كما ضم القسم الثالث أبحاثا مستفيضة عن التجربة الامريكية فى الفلسفة ، بينما انقسم القسم الرابع الى جزئين ضم أولهما البحوث المقدمة عن ال السياسية ، وخصص الثانى للفلسفة الاخلاقية . لذلك دعت الحا ترجمة هذا الكتاب ليكون فى متناول المثقفين العرب عامة ولدارسى ال منهم خاصة ، وهو ما نأمل أن تتحقق الفائدة المرجوة لهؤلاء ... و

سعر ٣٧٥ قرش